20

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

El conocimiento

Edición de
Luis Villoro

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

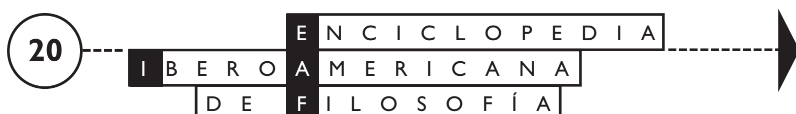


El conocimiento

El conocimiento

Edición de
Luis Villoro

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-402-1 (vol. 20)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Luis Villoro

La filosofía, antes que un conjunto de doctrinas, es una actividad crítica. Empieza cuando a los «decires» (*mythoi*, en Grecia) se opone la «razón». Examina las ideas aceptadas sin discusión para oponerles un conocimiento verdadero. Por eso la teoría del conocimiento es tan antigua como la filosofía misma. Con todo, es en el inicio de la época moderna cuando se convierte en la disciplina filosófica principal, al grado de que suelen distinguirse las corrientes filosóficas según las respuestas que daban a sus problemas: racionalismo o empirismo, idealismo o realismo, fundamentalismo o escepticismo.

Pero el pensamiento de la modernidad está entrando en crisis; con él, muchas de las ideas y temas centrales sobre el conocimiento, imprescindibles hasta un pasado reciente, dejan su lugar a otros nuevos. Quien repase estas páginas se dará cuenta, espero, tanto de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento como de su actual cuestionamiento. Hemos tratado, en efecto, de aunar en la mayoría de los trabajos, la referencia a las corrientes centrales del pensamiento moderno con las discusiones actuales que, en muchos casos, ponen en cuestión ese pensamiento. Quisiéramos que el lector encontrara una guía que lo introdujera a los problemas centrales de la teoría del conocimiento y una información, así sea somera y selectiva, de su situación reciente. Por otra parte, en filosofía no puede haber exposición de una doctrina sin discusión y reflexión crítica. En muchos casos encontrará el lector reflexiones personales de los autores, que contribuyen al esclarecimiento de los problemas.

En la división por capítulos hemos seguido los temas tradicionales de cualquier teoría del conocimiento. Sin embargo, se notará la ausencia de uno fundamental: la justificación del conocimiento en razones. ¿Cuáles son las razones que podemos aducir para fundar la verdad o

probabilidad de nuestros conocimientos? No incluimos este punto porque este libro tiene un hermano mellizo: el tomo 9 de esta Enciclopedia sobre *Racionalidad epistémica*. Ese tema era de suficiente peso para dar lugar a un volumen entero. Debo advertir que entre los dos volúmenes existe una relación estrecha y la mayoría de los asuntos de uno y otro se tocan.

Vicente Sanfélix repasa las concepciones filosóficas sobre sensación y percepción desde el inicio del pensamiento moderno. Se van destacando varias etapas. Primero prevalece una concepción fundamentalista: el conocimiento está basado, en último término, en la intuición. Su fundamento es un conocimiento directo, incorregible e inmediato. Pero pronto las críticas escépticas arrojan la duda sobre esa concepción. El autor persigue entonces su evolución hasta la teoría de los *sense-data*, como elementos últimos de la realidad cognoscible. La crítica al fundamentalismo conduce a teorías holistas: las creencias no remiten a una sola base inconmovible, sino que se apoyan mutuamente en una red de relaciones recíprocas. El autor termina tratando de las teorías informacionales actuales. Ellas restauran la confianza en la percepción como fuente de información, pero se abren a un nuevo problema: el relativismo. Se trataría entonces de establecer sus límites, para hacerlas compatibles con el realismo.

Laura Benítez y José Antonio Robles dividen su trabajo en dos partes, claramente separadas. La primera toca algunos problemas contemporáneos sobre la memoria. Se asoma a los planteamientos de la neurofisiología y persigue la aventura suscitada por la búsqueda del engrama. Pero ese recorrido les permite mostrar hasta qué punto los problemas epistemológicos y metafísicos suscitados en el siglo XVII siguen operando. La segunda parte se refiere específicamente a algunos de esos problemas. Se detiene en tres autores clásicos que ejemplifican distintas propuestas filosóficas sobre la memoria: Aristóteles, Bruno, Descartes.

La naturaleza de las creencias determina muchas de las posiciones sobre el conocimiento. De ella trata el artículo de Salma Saab. Teniendo en mente el problema a la relación entre creencia y conocimiento, la autora examina y somete a crítica distintas maneras de concebir la creencia. Como un estado mental, en primer lugar. Se detiene en la teoría de Hume y señala sus limitaciones. Luego, se ocupa de las distintas versiones de las concepciones de la creencia como disposición: realistas, reduccionistas, racionalistas. Las discute, indicando los principales problemas que suscitan. Por último, estudia la creencia a la luz de los análisis actuales que la tratan desde un punto de vista biológico funcional, y señala las que considera sus ventajas teóricas.

Eduardo de Bustos tiene por tema la objetividad del conocimiento.

Distingue con precisión, primero, los varios sentidos de «objetividad» frente a «subjetividad». Luego, se refiere a la objetividad «ontológica», que tiene relación con lo que las cosas realmente son, frente a la objetividad propiamente «epistémica». Esta última lo conduce a su relación con la justificación y la verdad de creencias y proposiciones. Son examinadas las distintas posiciones, realistas unas, relativistas otras, con sus múltiples variantes, que enfrentan el problema de la relación del conocimiento con la verdad. Por último, el autor se detiene en la dimensión social del conocimiento y en el condicionamiento de la objetividad a instituciones sociales. El lector encontrará un amplio panorama de los autores contemporáneos que se han ocupado de esos problemas.

La teoría del conocimiento, desde la época más antigua, se ha enfrentado a su reto más radical: el escepticismo. Ezequiel de Olaso dedica su artículo a esclarecer y precisar los sentidos de su enfrentamiento. Distingue los diferentes significados de «certeza» y la manera como el escepticismo se vincula con ellos. Pues podemos preguntar: ¿de qué es escéptico el escéptico? Hay que aclarar el objeto sobre el que versen sus dudas. De allí las distintas relaciones entre certeza y escepticismo y las estrategias variadas empleadas para intentar refutarlo. Termina su discusión con una exposición del estado actual del debate. Acabado el fundamentalismo del conocimiento, ¿cuáles son las alternativas que se presentan para hacer frente a la nueva «pleamar» actual del escepticismo?

Al conocimiento *a priori* dedicamos dos artículos, con enfoques diferentes. El primero, de Isabel Cabrera, aclara las relaciones entre dos parejas de conceptos, a menudo intrincadas y confusas: analítico/sintético y *a priori*/*a posteriori*. Una primera parte distingue claramente entre esas dos oposiciones de conceptos. Trata de los distintos criterios de analiticidad que se han propuesto: lógico, psicológico, semántico; se detiene en los problemas suscitados por una noción estrecha y otra ampliada de analiticidad. Pero si los conceptos «analítico/sintético» se refieren a proposiciones, la pareja *a priori*/*a posteriori* atañe al origen del conocimiento. A ella se dedica la segunda parte del trabajo. Estudia las relaciones del *a priori* con las reglas que hacen posible el conocimiento y se detiene en esclarecer el concepto de necesidad. Por último, Cabrera discute dos posiciones especialmente interesantes porque se apartan de las comunes, al negar la identificación de «analítico» con *a priori*: la síntesis *a priori* de Kant y la necesidad *a posteriori* y contingencia *a priori* de Kripke. Su discusión nos abre a la situación actual del tema.

Francisco Miró Quesada presenta otro enfoque sobre el mismo tema. Se ocupa del papel que desempeña el conocimiento *a priori* en

las ciencias y en la filosofía. Se detiene principalmente en el conocimiento matemático. Discute la lógica matemática de carácter analítico y la lógica y la matemática intuicionistas. Defiende la posibilidad de la construcción sintética de conceptos y una concepción que acepta proposiciones sintéticas *a priori*. Trata, en seguida, del *a priori* en las teorías físicas. Termina con el examen del conocimiento *a priori* en campos de la psicología, las ciencias sociales y el derecho.

El problema del conocimiento del mundo exterior ha presentado muchas variantes y ha dado lugar a distintas posiciones teóricas en la historia de la filosofía. Son el tema del artículo de Alejandro Herrera Ibáñez. Comprende una revisión histórica de las doctrinas principales sobre ese tema hasta la época actual. Se detiene en el realismo del sentido común de Moore y Russell y discute las posturas más recientes, tanto las que consideran que se trata de un falso problema filosófico como las que defienden variantes nuevas de realismo o de anti-realismo.

El volumen se cierra con un trabajo mío sobre las teorías de la verdad. Expone la teoría clásica de la verdad como correspondencia y sus variantes modernas, tanto en la «filosofía analítica» como en la fenomenología. Como resultado de su discusión, propone una versión corregida de la verdad como adecuación. Trata luego de los criterios de verdad. Bajo esa rúbrica discute las teorías de la verdad como coherencia y como consenso. Termina preguntándose por los supuestos ontológicos de la verdad.

Antes de terminar la confección de este volumen, falleció el filósofo argentino Ezequiel de Olaso, autor de lúcidos y precisos trabajos sobre teoría del conocimiento e historia del pensamiento filosófico, promotor de la filosofía rigurosa en universidades y publicaciones especializadas en nuestra América, maestro y amigo generoso. A él está dedicado este libro.

SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN

Vicente Sanfélix Vidarte

I. INTRODUCCIÓN

La percepción ha constituido un tema de interés para la filosofía desde sus mismos orígenes. Cuando estudiamos las obras de los filósofos, tanto antiguos como modernos, que escribieron sobre el tema lo que encontramos es una mezcla de observaciones que hoy consideraríamos como rudimentarias reflexiones sobre los ámbitos actualmente de competencia de las ciencias empíricas, de la psicología o de la neurofisiología principalmente, y de consideraciones más en la línea de lo que muchos estarían dispuestos a catalogar como planteamientos más propiamente filosóficos. Esta perspectiva más idiosincrásicamente filosófica no es otra sino, fundamentalmente, la epistemológica.

En las situaciones de habla más normales, en su significado o uso primario, los verbos de percepción tienen implicaciones epistémicas. Cuando atribuimos a alguien la percepción de algo, solemos asumir también que lo que es percibido existe, o es el caso, y que quien lo percibe lo sabe precisamente porque lo percibe. Por ello mismo esos verbos son utilizados muchas veces en contextos justificativos. Intentamos vencer los reparos del incrédulo diciéndole que fuimos testigos presenciales de los hechos que le hemos narrado. Si asumimos que el sentido común es aquel esquema conceptual implícito en el lenguaje ordinario, bien podríamos cargar a su cuenta la tesis de que la percepción es un medio adecuado de obtener conocimiento.

Pues bien, es a propósito de esta preconcepción ordinaria que se plantea la cuestión a la que los filósofos han intentado reiteradamente responder: ¿hasta qué punto son legítimas las pretensiones del sentido común de que la percepción sensorial constituye un medio adecuado para obtener conocimiento de las entidades que nos rodean y de sus

propiedades reales? Una cuestión normativa, más que empírica. Una *quid iuris*, más que una *quid facti*, si es que queremos servirnos de la distinción que Kant tomó prestada de los maestros de derecho (*KrV*, A 84). El problema que concierne a los filósofos no es determinar los factores causales que posibilitan la actividad sensorial —un problema empírico, que concierne principalmente a los científicos— sino determinar si el resultado de esa actividad merece el honorable título de conocimiento —un asunto epistemológico.

Establecer, no obstante, una distinción tajante entre una y otra cuestión me parece un craso error contra el que la mera consideración de la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía debiera bastar para mantenernos alerta. Las respuestas que los filósofos han dado al problema epistemológico de la percepción han estado siempre muy condicionadas por las respuestas que los científicos han dado a su problema. Y la relación inversa no es menos cierta. Las teorías empíricas sobre los mecanismos perceptivos son siempre deudoras de presupuestos epistemológicos y filosóficos más o menos explícitamente asumidos.

II. EL DESAFÍO ESCÉPTICO

La caracterización que hemos dado del punto de vista del sentido común, aun si correcta, es por el momento incompleta. ¿Qué es lo que percibimos? ¿Qué es lo que podemos llegar a conocer mediante la percepción? Podrían considerarse estas preguntas como capciosas. Austin, por ejemplo, pensaba que debíamos resistir el afán de generalidad que parece subyacer en las mismas. No debemos buscar una respuesta a la cuestión de qué genero de cosas percibimos porque no percibimos un único género sino muchos diferentes (Austin, 1962, 34). No obstante lo cual, creo que se puede decir sin faltar a la verdad que un tipo generalísimo de cosas, de gran importancia para fines prácticos, de las que el sentido común considera que obtenemos conocimiento mediante el ejercicio de nuestros sentidos es de la existencia, propiedades y eventos que acaecen a entidadessituadas en nuestro entorno natural; en suma, lo que muchos filósofos han denominado los objetos físicos, entidades accesibles a más de un sentido, a más de un observador, y capaces de existir sin ser percibidas (cf. Ayer, 1973, 83).

Los escépticos de todos los tiempos han desarrollado toda una batería de argumentos contra esta pretensión epistemológica ordinaria. Pero quizás el desafío histórico de mayor entidad al sentido común provenga de la moderna ciencia. La nueva física que se alumbró en los siglos XVI y XVII no sólo contradecía al sentido común por defender como verdaderas tesis que parecen contradichas por la observación

más inmediata —nosotros vemos moverse el sol, no la tierra— sino, sobre todo, por los compromisos ontológicos y por el ideal epistemológico que adoptaba.

Con la distinción entre cualidades primarias y secundarias se excluían del ámbito físico muchas de las propiedades sensibles —el sabor, el color, etc.— que el sentido común atribuye, erróneamente según la nueva concepción científica de la realidad, a las cosas mismas. Respecto a estas cualidades sensibles Galileo sugirió que ya que las mismas no pueden adscribirse con propiedad a los objetos percibidos, habría que cargarlas a la cuenta del organismo perceptor (Galileo, 1623, 349). Esta sugerencia, retomada y elaborada por Descartes, iba a tener una influencia decisiva no sólo en la filosofía posterior sino también en la psicología científica, en la que quedaría firmemente reafirmada por la ley de Müller de las energías específicas sensoriales; una ley psicofísica que establece que la cualidad sensorial de la que se tiene conciencia depende no tanto de la naturaleza del estímulo objetivo cuanto de la naturaleza del nervio sensorial afectado: una misma presión mecánica se experimentará como una experiencia visual si aplicada a los ojos, pero como una experiencia auditiva si aplicada en el oído.

En su aspecto positivo esa distinción entre cualidades primarias y secundarias venía a establecer que las únicas propiedades de los objetos físicos serían propiedades matemáticas. Por ello mismo podía defenderse que la matemática era la lengua en la que estaba escrito el libro del mundo. Y por ello mismo también la certeza apodíctica de las verdades matemáticas se iba a convertir para los filósofos modernos, independientemente de que fueran racionalistas o empiristas (cf., por ejemplo, Hume, 1739, 69 ss.), en el paradigma de lo que debiera contar como conocimiento. Este ideal epistemológico no deja de resultar igualmente lesivo para las pretensiones del sentido común respecto a la percepción. La razón profunda de ello no es, contra lo que podría pensarse en un principio, que a veces, basándonos en la información que los sentidos nos suministran, llegamos a conclusiones erróneas, pues al fin y al cabo también podemos equivocarnos al realizar una operación matemática. Más bien la razón es que aun si ciertos juicios perceptivos sobre el mundo físico pueden llegar a gozar del mismo grado de certeza que los principios matemáticos mejor asentados, de lo que nunca podrán gozar es del mismo tipo de certeza de la que gozan éstos: la certeza intuitiva.

Aunque, por supuesto, no todos los filósofos del XVII y del XVIII entendieron la intuición exactamente del mismo modo, sí que podríamos decir que, en líneas generales, para ellos la intuición estaría caracterizada por los dos mismos rasgos con los que muchos filósofos del

siglo XX han caracterizado lo que se denomina el conocimiento directo, a saber: por su indubitabilidad y por su inmediatez. Conocemos algo directamente si no sólo estamos absolutamente seguros al respecto sino que, además, esa seguridad es inmediata, y no el producto de algún proceso psíquico de índole intelectual o de cualquier otra índole (cf., por ejemplo, Russell, 1912, 47 ss.; Price, 1932, 3; Quinton, 1955, 118; Malcolm, 1963, 89; Dicker, 1980, 59). De hecho, sería precisamente esta inmediatez psíquica, la inacción del sujeto en el conocimiento directo, la que explicaría la peculiaridad de la certeza consustancial al mismo, pues según una premisa epistemológica usualmente asumida, y que Descartes hizo explícita, el error sólo tiene cabida en la medida en que el sujeto cognoscente no se limita a la mera constatación o percatación de unos datos y somete los mismos a algún tipo de proceso (cf. Descartes, 1628, 423).

Convertido el conocimiento intuitivo o directo en el ideal epistemológico, las razones para adoptar una actitud escéptica respecto a las pretensiones del sentido común no nos van a faltar. Si la percepción nos suministra algún conocimiento de los objetos físicos situados en nuestro entorno, no será este conocimiento por antonomasia cuyas características acabamos de exponer.

Esta conclusión parece seguirse de aquellos argumentos que se conocen genéricamente como argumentos de la pobreza estimular. Todos ellos vienen a recordarnos la pobreza de la información que los órganos sensoriales nos suministran en contraste con la riqueza de la creencia cuyo ejercicio nos hace abrigar. Decimos estar viendo nuestra mano pero, en realidad, estamos viendo sólo su dorso. Aunque quizás, para ser más estrictos, debiéramos decir que todo lo que realmente vemos es una mancha coloreada que tiene cierta forma y tamaño. Berkeley ya hacía este tipo de consideraciones, y entre los filósofos del siglo XX quizás sea Moore quien más las ha utilizado (cf. Berkeley, 1713; Moore, 1922).

También puede considerarse aquella conclusión como un corolario de la antes mentada ley de Müller. Si cada sentido tiene su peculiar gama de cualidades empíricas, ninguno, por sí solo, podría dar constancia de la multiplicidad de cualidades que caracterizan a los objetos físicos, ya sean concebidos éstos a la manera del sentido común o según el punto de vista de la ciencia. En el mejor de los casos habría que postular una función sintetizadora de los datos suministrados por los distintos sentidos, algo semejante al sentido común del que hablaba Aristóteles. Pero si es así, la percepción de objetos ya no puede gozar de la inmediatez psicológica ni, por consiguiente, de la certeza indubitable propia del conocimiento directo. Una conclusión, por cierto, no muy ajena a los planteamientos del filósofo de Estagira, quien conside-

raba que sólo los sensibles propios, es decir, aquellas cualidades empíricas absolutamente específicas de cada órgano sensorial tales como el color para la vista o el sonido para el oído, gozarían de una certeza cercana a la incorregibilidad (cf. Aristóteles, 1956, 428b).

En resumidas cuentas: la ciencia moderna viene a suponer una rectificación ontológica y, sobre todo, a imponer a la filosofía un ideal epistémico, que cuestionan seriamente las presunciones del sentido común. La percepción, el ejercicio de los sentidos, no nos suministraría un conocimiento privilegiado, un conocimiento directo, de la existencia y propiedades de esas entidades persistentes, reidentificables y objetivas, que pueblan el mundo físico.

III. SENSACIONES E IDEAS

Muchos de los pensadores que desacreditaban al sentido común, que consideraban que debemos desconfiar de nuestros más naturales juicios perceptivos acerca de los objetos físicos, consideraban que los sentidos pueden, no obstante, convertirse en una fuente absolutamente fiable de conocimiento. Descartes es un ejemplo. En su respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones contra sus *Meditaciones metafísicas* distingue entre la conducta refleja, en la que en su opinión consiste la actividad perceptiva común a animales y a hombres, y la percepción en tanto que involucra consciencia de ideas. Pero éstas, a su vez, pueden ser consideradas de dos formas bien diferentes: a la manera común, como representaciones de cosas distintas de ellas mismas; o como modos del pensamiento, esto es, como meros datos de conciencia. Y mientras que consideradas de aquella primera forma siempre pueden inducir a error, cuando consideradas de esta última serían absolutamente inmunes al error (cf. Descartes, 1641, 236 ss.). Si nos limitamos a describir las imágenes o ideas que se presentan a nuestra conciencia sensorial estamos a salvo de cualquier equivocación. Nos estamos limitando a describir apariencias, y no podemos errar acerca de lo que nos parece (cf. Descartes, 1641, 23). El error puede surgir cuando tomando por base éstas juzgamos acerca de la existencia o naturaleza de los objetos que puedan haberlas causado.

Descartes estaba así trazando las coordenadas en cuyo seno iba a desenvolverse, en los siglos siguientes, la discusión sobre la percepción, y también aquí su influencia se haría notar no sólo entre los filósofos, sino también entre psicólogos y fisiólogos. El mismo Müller, a cuya fundamental ley psicofísica ya hemos hecho referencia, afirmaba que en nuestro trato con el mundo externo no estamos familiarizados sino con nuestras propias sensaciones, y que sólo desde ellas for-

mamos nuestras concepciones acerca de las propiedades de los objetos externos, sin que podamos tener de éstos la misma percepción inmediata que, a través de aquéllas, tenemos de nuestro propio cuerpo.

Que las ideas cartesianas devinieran las sensaciones de los psicofísicos del XIX no tendría por qué extrañarnos. Locke hablaba de la sensación como la fuente desde la que formábamos nuestras ideas acerca de las cualidades de los cuerpos; Berkeley hablaba indistintamente de ideas y sensaciones como las cosas que percibimos; Hume, quien tomaba prestada de Malebranche mucha de su terminología, advertía explícitamente que bajo el rótulo genérico de impresión incluía las sensaciones... Pero hay algo más que una razón terminológica para explicar esta asimilación. Y es que las ideas de las cuales, según Descartes, tendríamos conciencia merced al ejercicio de los sentidos compartirían con buena parte de lo que en el lenguaje ordinario denominamos sensaciones —el dolor, por ejemplo— características muy significativas: una fenomenología característica; su imposibilidad de existir al margen de la conciencia, impercibidas; su accesibilidad privilegiada, en el doble sentido de incorregible y privada, para el sujeto que las experimenta... propiedades que al menos desde el esquema cartesiano resultarían explicables, como en el caso de las sensaciones propiamente dichas, por tratarse de modos de conciencia del estado de nuestro propio cuerpo. Así se explicaría que sólo resulten fenomenológicamente accesibles a la única conciencia unida a éste y, por consiguiente, su privaticidad y la incorregibilidad de su conocimiento, etcétera.

Contra el sentido común, Descartes estaba afirmando la tesis de que el objeto propio de nuestra conciencia sensorial, aquello con lo que resultamos familiarizados cuando ejercitamos nuestros sentidos, lo único de lo que éstos pueden proporcionarnos conocimiento en el sentido fuerte del término, conocimiento por antonomasia, conocimiento directo, indubitable e incorregible, son nuestras propias ideas; ideas que él, como harían los psicofísicos del XIX, entendía, al igual que las sensaciones propiamente dichas, como modos de conciencia del estado del propio cuerpo. Y aunque este último aspecto de su teoría no fuera aceptado por algunos de los pensadores mayores que le sucedieron, la primera parte de la misma se tomaba prácticamente como dogma de fe por el grueso de los mismos.

Sobrepasada la mitad del XVIII, sin embargo, Reid advertía ya del peligro de ese principio común, y no dudaba en tildar a la teoría de las ideas de auténtico caballo de Troya en cuyo interior no se escondía sino el escepticismo más acerado e intolerable para el sentido común (cf. Reid, 1764, 87). Y es que Reid ya conocía las consecuencias que Berkeley, primero, y Hume, después, habían sacado de la misma.

Recordemos que según la ontología que la nueva ciencia había impuesto, muchas de las cualidades empíricas de las que tenemos conciencia directa, aquéllas tildadas de secundarias, no representaban ninguna propiedad efectiva de los objetos físicos. Su *status* ontológico sería el de meros epifenómenos, inexistentes al margen de nuestra conciencia de ellos. Sólo a nuestras ideas empíricas de cualidades primarias correspondería una realidad objetiva, representando propiedades auténticas de los cuerpos. Pero contra esta teoría representacional de la percepción, que con diferentes matices era la que Descartes y Locke aceptaban, Berkeley y Hume esgrimieron el argumento de la inseparabilidad de unas y otras cualidades: no sólo es que nuestra experiencia de las cualidades secundarias tiene de una manera espontánea la misma pretensión de objetividad que la de las cualidades primarias; es que además no podemos tener conciencia sensorial de las cualidades primarias sino a través de nuestra conciencia de las cualidades secundarias. Percibimos visualmente, por ejemplo, la forma de un objeto sólo por el contraste de su color con el del fondo contra el que se sitúa.

Si empíricamente no puede establecerse diferencia alguna entre las cualidades primarias y secundarias, si más bien unas y otras vienen indisociablemente ligadas, ¿por qué habríamos de conceder un diferente *status* ontológico a unas y a otras? Y si para las cualidades secundarias se habría demostrado convincentemente su naturaleza puramente fenoménica, ¿por qué no habría de alcanzar esta conclusión también a las cualidades primarias?

El mismo Kant parece afirmar esta conclusión, y en sus *Prolegomena* no tuvo reparo en afirmar que la concepción, que él remite a Locke, del carácter puramente fenoménico de las cualidades secundarias había que hacerla extensiva también a las cualidades primarias. Todas las propiedades intuibles de los cuerpos no tendrían existencia propia alguna fuera de nuestra conciencia o representación de las mismas (cf. Kant, 1783, 289). De esta manera los cuerpos, en tanto que entidades existencialmente independientes de la conciencia —en tanto que existentes fuera de nosotros, llega a decir Kant— resultarían imperceptibles, incognoscibles.

IV. SENSACIONES Y *SENSE-DATA*

Es muy probable que el texto aludido de los *Prolegomena* no haga justicia a la sutileza del realismo empírico del filósofo de Königsberg. Si hubiéramos de juzgar a tenor del mismo, la posición de Kant parecería más bien la de un peculiar realista trascendental. Peculiar porque defendiendo la existencia de objetos responsables de nuestra experien-

cia, añadiría que ninguna de las cualidades empíricas que podamos experimentar guarda parangón con las propiedades intrínsecas de aquéllos. Sin embargo, era algo muy parecido a este realismo trascendental lo que estaban asumiendo los psicofísicos germánicos de la primera mitad del siglo XIX cuando defendían que su posición era una especie de kantismo fisiológico (cf. Reed, 1982, 747 ss.).

Así interpretadas, las tesis kantianas resultaban epistemológicamente muy vulnerables. Berkeley, por ejemplo, ya había advertido en su cruzada anti-materialista que si lo que se entendía por materia era el soporte desconocido de desconocidas cualidades, la cuestión de su existencia le parecía absolutamente irrelevante, dado que no vislumbraba ventaja alguna en disputar sobre no se sabe qué (Berkeley, 1710, 60). No es de extrañar, por consiguiente, que algunos pensadores que empezaron sintiéndose atraídos por los planteamientos kantianos, como en el caso de Mach, quien precisamente fue a través de la lectura de los *Prolegomena* como se introdujo en la filosofía de Kant, llegaran a considerar como mucho más coherente la posición de Berkeley y de Hume, y rechazaran cualquier noción de una cosa en sí por superflua (cf. Mach, 1885, 27 n. y 322-323).

Para estos autores, que bien podríamos tildar de fenomenistas, las sensaciones constituían los auténticos elementos últimos de toda la realidad. Los cuerpos no eran nada sino una unidad funcional de sensaciones, en la versión de Mach (1885, 319), o un conjunto de sensaciones efectivamente experimentadas y/o de sensaciones posibles, en la versión de Mill (1865, cap. XI). Se desarrollaba de esta manera una tradición radicalmente empirista que, no aceptando otro compromiso ontológico que el de aquellas entidades que fueran perfectamente cognoscibles, perseguía como objetivo limpiar el pensamiento científico de toda excrecencia metafísica.

Esta intención crítica, que ya latía en el principio humeano de la copia que exigía a toda idea, para ser reconocida como legítima, que fuera remisible a alguna impresión, iba a encontrar un eco, ya en nuestro siglo, en la russelliana máxima suprema del filosofar científico y, poco después, en el neopositivista principio de verificación. Pero haríamos mal en pensar que esta línea de pensamiento se desarrolla sin rectificaciones.

Aunque Mach había adoptado una posición monista, al entender que las sensaciones componían por igual el mundo físico y el mental, difícilmente puede decirse que en la dicotomía entre idealismo y realismo su posición fuera neutral. Por lo que ya hemos visto, el *status* ontológico de las sensaciones en la tradición filosófica moderna no puede decirse que esté perfectamente exento de toda ambigüedad. Al fin y al cabo, la concepción canónica de las mismas las entiende como

datos de conciencia de los estados del propio cuerpo. Sin embargo, lo que parece bastante claro es que su privilegio epistémico, su cognoscibilidad incorregible, les sobreviene únicamente por su dimensión mental, no por la física. Quien ha sufrido la amputación de parte de su pierna gangrenada mantiene toda su autoridad para describir el dolor que experimenta, aunque pueda equivocarse al localizar éste en una parte de su cuerpo que ya no posee. La reducción del mundo a sensaciones parece, por consiguiente, ser una forma de idealismo. Y a decir verdad, el mismo Mach no parecía hacerle ascos a esa forma extrema del mismo que es el solipsismo (cf. Mach, 1885, 12 o 315).

Los precursores británicos de la filosofía analítica, Moore y Russell, estaban sin embargo empeñados en una lucha sin cuartel contra el idealismo. Por eso, cuando Russell proponía entender la materia no como una entidad inferida, cognoscitivamente problemática, sino como una construcción lógica de entidades directamente cognoscibles: los *sense-data*, su propuesta no era perfectamente equiparable a la de Mach o a la de Mill.

A pesar de que cuando se lee la expresión «dato sensorial» lo habitual es interpretar su referente como una entidad cuya existencia y propiedades dependen de la conciencia, lo cierto es que los introductores del término —Moore y Russell— entendían que aquello de lo que somos inmediatamente conscientes —a lo que Russell denominó *sensibilia* y Moore *sensibles*— era una entidad física que como tal podía existir impercibida, y a la que sólo el entrar en la relación de familiaridad con una conciencia convertía en un efectivo dato sensorial (cf. Russell, 1918, 13; Moore, 1922, 182). Lo que diferenciaba los datos sensoriales de los objetos físicos era fundamentalmente su carácter efímero y lo que podríamos llamar su unidimensionalidad empírica: su ser objetos para la vista, o para el tacto, o para el oído, etc.; pero nunca para varios de estos sentidos a la vez. De esta manera Russell estaba asumiendo lo que bien podríamos denominar una versión cinematográfica del realismo (cf. Russell, 1918, 150-151) según la cual la realidad pasaba a entenderse como un conjunto de entidades objetivas pero efímeras sucediéndose en la existencia sin solución de continuidad. Ellas eran los auténticos constituyentes de esos constructos lógicos que serían los objetos físicos persistentes.

Como las sensaciones, los *sense-data* eran cognoscibles de una manera directa e incorregible. Su carácter efímero, además, les otorgaba el *status* de entidades privadas propio también de aquéllas, puesto que tan breve se suponía su duración que no se consideraba posible para un mismo observador, no digamos ya para dos diferentes, su reidentificación (cf. Russell, 1918, 162; Price, 1940, 92). Y también compartían con las sensaciones, como ya hemos visto, su unidimensionali-

dad empírica. El único rasgo que realmente las separaba de aquéllas era, pues, su objetividad, su capacidad para existir impercibidas.

Aunque Russell justificaba sus propuestas invocando la navaja de Occam —esto es, por consideraciones de ahorro ontológico—, es muy dudoso que su sistema, comparado con el del sentido común, reportase ninguna ventaja en este respecto. Baste considerar que por cada particular persistente con cuya existencia se compromete éste, Russell debía postular la existencia de infinitas entidades efímeras. Todo ello nos lleva a pensar que la razón fundamental de Russell para mantener este tipo de fenomenismo era epistemológica: no tener que admitir sino entidades directamente cognoscibles y reducir todo lo demás al *status* de clases, de ficciones lógicas.

Sin embargo, no está claro que el sistema de Russell tuviera ni tan siquiera esta ventaja sobre lo que él denominaba la metafísica prehistórica del sentido común. Al fin y a la postre, Russell está tan carente de razones para postular la existencia de datos sensoriales no percibidos como pueda estarlo el sentido común para creer en la existencia impercibida de los objetos materiales. Asegurar las ventajas epistemológicas en peligro fue lo que buscaron otros autores cuyo fenomenismo, por contraposición al de Mill, Mach o Russell, cabría tildar, antes que de ontológico, como epistemológico (Price, 1932) o aun lingüístico (Ayer, 1940).

Sin comprometerse con la existencia de *sense-data* impercibidos, ni negar la existencia de objetos físicos o reducir los mismos a clases de datos sensoriales, todo lo que buscaban defender era que nuestro conocimiento de la existencia y de las propiedades de éstos estaba en función de nuestra conciencia de los datos sensoriales, o que lo que expresamos con la terminología de los objetos se puede expresar de una manera epistemológicamente ventajosa con la terminología de los datos sensoriales.

No obstante, el logro de ese conocimiento privilegiado, fundamento de todo conocimiento empírico, que con tanto afán se perseguía, volvía a mostrarse esquivo. Lo difícil era salvar lo que se conoce (cf. Armstrong, 1961, 55) como el principio de Hume: la cognoscibilidad incorregible y completa de los mismos *sense-data*.

Estamos mirando un tigre. ¿Cuántas rayas tiene nuestro actual dato sensorial de él? Lo más probable es que no las hayamos contado. Se nos presentan sucesivamente tres manchas coloreadas. La primera nos parece idéntica a la segunda, y la segunda a la tercera. Sin embargo, cuando se presenta la última justo a continuación de la primera las apreciamos como de tonalidades claramente diferentes. Casos como estos parecen forzarnos a concluir que los datos sensoriales, como los mismos objetos físicos, tienen propiedades —las rayas del primer ejem-

plo— que nos pueden pasar desapercibidas, y que nos podemos equivocar acerca de sus propiedades y relaciones —la tonalidad y la identidad de las manchas vistas del segundo ejemplo—; a menos que digamos que los *sense-data* pueden ser sujeto de propiedades indeterminadas —a diferencia de los tigres, pueden tener un número indeterminado de rayas— y que la transitividad de la identidad no rige para ellos —el *sense-datum* A puede ser estrictamente idéntico al *sense-datum* B, y éste con el C, sin que el primero sea idéntico con el último—. Pero si se opta por esta opción parece que, lejos de explicar la incorregibilidad de nuestro conocimiento de los *sense-data* por sus propiedades ontológicas, es más bien el criterio epistémico de su supuesta cognoscibilidad incorregible el que determinaba las propiedades efectivas que los *sense-data* pudieran tener (cf. Ayer, 1940, 134). Los *sense-data* del siglo XX, herederos de las sensaciones del XIX, sucesoras a su vez de las ideas del XVIII y del XVII, parecían ahora haberse convertido en entidades postuladas *ad hoc* con la única finalidad de garantizar un ideal epistemológico: el ideal de un conocimiento directo, inmediato e incorregible, que pudiera servir de base o fundamento a nuestro conocimiento del mundo físico.

V. LA CRÍTICA DEL FUNDAMENTALISMO

Puestos bajo sospecha, muchos filósofos se dedicaron, entre los años cuarenta y sesenta, a examinar las credenciales de los *sense-data* y del modelo epistemológico asumido por sus partidarios. Se desmenuzó, con este propósito, el argumento de la ilusión, el conjunto de consideraciones que los fenomenistas esgrimían a favor de la existencia de los datos sensoriales.

En lo esencial, este argumento se apoyaba en la dependencia causal del estado del observador de las distintas apariencias, no todas ellas verídicas, que puede presentar un objeto, y en la semejanza entre las apariencias verídicas, las ilusorias y las experiencias alucinatorias u oníricas, para concluir que aquello de lo que somos conscientes en todos los casos no puede ser un objeto físico sino un *sense-datum*.

En la formulación del argumento los fenomenistas tendían a exagerar la relevancia epistemológica de las alucinaciones y de las ilusiones perceptivas, obviando que muchas veces el alucinado puede ser consciente de su situación y que, como demuestra el fenómeno de las constancias —el que, por ejemplo, percibamos los objetos como del mismo tamaño desde diferentes distancias— los casos en que las apariencias nos llevan a engaño son más la excepción que la regla. Faltaban simplemente a la verdad al poner en pie de igualdad las experiencias alucina-

torias u oníricas con las objetivas, callando que, por ejemplo, mientras el contenido de las primeras es idiosincrásico —no podemos ver los sueños o las alucinaciones de otras personas— el de las segundas es perfectamente público —podemos fotografiar las diferentes apariencias que presenta una moneda vista desde distintas posiciones—. Pero, sobre todo, no tenían en cuenta que aunque se les concediera la perfecta identidad entre lo que experimentamos mientras alucinamos o soñamos y lo que experimentamos en estado de vigilia, ello no nos obligaría a conceder la conclusión de que en toda ocasión percibimos un mismo tipo de entidad: los *sense-data*, a no ser que a esa falsa premisa añadiéramos el principio absolutamente ilegítimo de que experiencias cualitativamente semejantes deben serlo siempre de entidades genéricamente idénticas (cf. Austin, 1962, 42, 59, 82). El argumento, por consiguiente, no forzaba a aceptar la tesis de que en todo acto perceptivo tenemos conciencia de un *sense-datum*.

Muy probablemente si los fenomenistas habían llegado a aceptar esta conclusión era por su obsesión de ajustarse a un modelo fundamentalista del conocimiento (cf. Ryle, 1949, 208). Siguiendo el ideal moderno que, como ya vimos, tomaba a las matemáticas como paradigma epistémico, asumían la estructura axiomática de esta ciencia como modelo y pensaban, por consiguiente, que todo conocimiento empírico había que entenderlo análogamente, como si cierto conjunto básico de enunciados, caracterizados por su absoluta incorregibilidad, hubieran de servir de fundamento inferencial a cualquier enunciado sobre el mundo objetivo. Si a ello añadimos que interpretaban la verdad indiscutible de que no hay percepción sin experiencia sensorial como si de ella se siguiese que la relación entre una y otra es de tipo epistémico y no causal, entenderemos cómo llegaban a la conclusión de que era basándonos en el conocimiento de las propiedades de esa experiencia como obtendríamos un conocimiento del mundo objetivo que nos rodea.

Pero el modelo resulta, para empezar, sumamente artificioso; pues en realidad, rara vez prestamos atención a nuestra propia experiencia sensorial (cf. Quinton, 1955, 132 ss.). Sólo en los extraños casos en que adoptamos una actitud reflexiva, como cuando por ejemplo queremos informar al oculista, estamos en disposición de describir sus propiedades.

Por otra parte, es también discutible que nuestro conocimiento de nuestra propia experiencia sensorial tenga un privilegio tal que pueda convertirse en una base deseable de nuestras creencias sobre el mundo físico. Escoger unos predicados para realizar una descripción, aunque sea de nuestra propia experiencia sensorial, es una tarea que, como cualquier otra, podemos realizar sin fortuna. No hay garantía lógica, por

consiguiente, que inmunice contra el error. Lo cual no significa que sea lícita la duda en todos los casos. En muchos casos, en virtud de la familiaridad de los predicados que utilizamos así como del carácter prototípico de las propiedades y de la situación en que éstas son descritas, tenemos todo el derecho a estar, *de facto*, absolutamente ciertos de que no hemos cometido error alguno (cf. Austin, 1962, 131 ss.).

Pero todas estas garantías están disponibles por igual cuando hablamos de los objetos físicos y cuando lo hacemos de las apariencias que presentan o de nuestras experiencias de ellos, máxime si tenemos en cuenta que en todos estos casos utilizamos el mismo repertorio de predicados. La competencia lingüística la hemos ganado en el habla con los otros a propósito de entidades y eventos accesibles intersubjetivamente. No podemos describir nuestra experiencia sino utilizando términos que tomamos prestados de la lista de aquellos que empleamos para describir del mundo. Por eso, nuestra descripción y, consiguientemente, la certeza que podamos tener respecto a las propiedades de nuestra experiencia es parasitaria de la descripción y la certeza que podamos tener respecto a las propiedades de las cosas externas. Incluso podría defenderse que las garantías de acierto son mayores cuando describimos los objetos y sus propiedades que cuando describimos nuestras experiencias de ellos. Pues el carácter efímero de éstas impide cerciorarse y ratificarse; posibilidades siempre abiertas cuando hablamos de entidades que, como los objetos físicos, persisten (cf. Quinton, 1955, 155).

Si los juicios perceptivos sobre objetos físicos no se fundamentan en enunciados que describen nuestra experiencia sensorial, ¿en qué pueden fundamentarse? La respuesta es: en nada. La mayoría de nuestras creencias perceptivas no tienen justificación ni, podríamos añadir, la necesitan. Hace un día claro. Las condiciones de observación son óptimas. He estado dando un paseo por el barrio en el que vivo. Todo es normal. ¿Por qué debiera dudar de que estoy viendo, justo a diez metros enfrente de mí, un árbol? Es el mismo árbol que siempre he visto ahí. No tengo ninguna razón para dudar de que realmente lo estoy viendo. Cierto que podría imaginarme circunstancias que harían que yo estuviera ahora equivocado, pero que tales circunstancias sean imaginables no hacen razonables las dudas. Puedo imaginarme que todo el mundo ha conspirado para hacerme creer que el idioma que hablo es castellano, cuando en realidad es chino mandarín. Pero si simplemente porque esta situación es concebible yo dudase realmente de que estoy escribiendo en castellano, no sería un pensador cauteloso sino un paranoico con manía persecutoria.

Percibir es una manera inmediata de obtener creencias sobre nuestro entorno físico. Y las creencias así generadas no necesitan ellas mis-

mas, en la mayoría de los casos, justificación alguna. Sólo si esas creencias son sorprendentes y extrañas, si chocan con el corpus de creencias que asumo, será razonable que desconfíe de ellas. Puedo entonces pensar que he visto u oído mal. Puedo cerciorarme, recabar el juicio de otros. Al final puedo decidir que, en efecto, me equivoqué. Creí percibir algo cuando en realidad lo percibido era algo distinto. O puedo ratificarme en mi primera presunción y rectificar alguna de las creencias anteriormente asumidas.

La certeza que acompaña a mi descripción de lo que percibo se basa en mi confianza en mis propios órganos sensoriales y también en mi competencia lingüística. Y es porque por lo general, en las situaciones adecuadas, los otros no corrigen mis descripciones de los objetos de mi entorno —¡mira ese coche rojo! ¡vaya una noche estrellada que hace hoy!— por lo que carezco de razones para desconfiar de los unos o de la otra.

VI. PERCEPCIÓN Y HOLISMO

La crítica de las teorías fenomenistas fue obra, principalmente, de los filósofos analíticos del lenguaje ordinario. De hecho, muy probablemente al lector avisado no le habrá sido difícil emparentar las últimas consideraciones del anterior parágrafo con los puntos de vista del último Wittgenstein acerca de la certeza (Wittgenstein, 1969). Para la epistemología esta crítica tuvo como una de sus consecuencias fundamentales la de sustituir los modelos fundamentalistas del conocimiento por modelos holistas. No hay una única dirección en la justificación de nuestras creencias. Éstas se apoyan mutuamente entre sí, van creciendo, a veces también alterándose y rectificándose, para ganar una nueva coherencia. Además, como la certeza de nuestras creencias perceptivas presupone nuestra competencia lingüística, la vieja dicotomía excluyente entre lo teórico y lo observacional, que en algún momento fue bandera de la epistemología neopositivista, se desdibuja. Toda observación se da en un horizonte conceptual. Podemos estar seguros de que lo que tenemos en nuestras manos es un libro porque tenemos el concepto de lo que es un libro. Sabemos de la existencia de la imprenta, de la práctica de la escritura y de la lectura, de la industria editorial, de las bibliotecas... Pero el indio inca que por primera vez vio leer a algún español, ¿podía tener esta certeza? ¿Podemos decir que veía lo mismo que el español?

Esta situación histórica, de contacto con los miembros de una cultura completamente desconocida, tiene cierta semejanza con la situación imaginaria de traducción radical que hiciera famosa en la literatu-

ra filosófica Quine (1960). Según él, un lingüista que se enfrentara a la misma debiera empezar fijando el valor de verdad de ciertas oraciones, como «Gavagai», a las que el nativo sólo asentiría o emitiría en determinadas ocasiones: cuando en su campo visual apareciera lo que nosotros llamamos «conejo». Y del significado de estas oraciones, calificadas por Quine como observacionales y ocasionales, podría el lingüista estar razonablemente seguro.

Aunque el interés quineano al discutir los casos de traducción radical era antes probar una determinada tesis acerca del significado que argumentar a favor de una posición epistemológica o en filosofía de la percepción, lo cierto es que su posición no parece exenta de consecuencias para los problemas que venimos considerando.

A primera vista podría pensarse que la posición de Quine sería anti-relativista y que las últimas preguntas que dejamos planteadas las respondería afirmativamente. El lingüista y el nativo percibirían lo mismo y expresarían su certeza mediante la utilización de oraciones observacionales sinónimas. Sin embargo, no sería realmente ésta una posición quineana respecto al asunto. Pues para Quine las oraciones ocasionales y observacionales del nativo y del lingüista sólo serían sinónimas cuando fueran tomadas holofrásticamente, como unidades no articuladas, y aun en este caso su sinonimia no pasaría de ser estimulativa’. Dicho quizás más claramente. Todo de lo que podría estar cierto el lingüista sería de que el nativo asentiría a «Gavagai» cuando su patrón estimular visual fuera semejante al suyo propio. De lo que no podría estar seguro es de que cuando emite esta expresión el nativo quiere referirse, como hace él mismo cuando emite la expresión «¡Mira, un conejo!», a un objeto físico persistente, mamífero perteneciente a la familia de los roedores, animal de orejas muy largas y de patas posteriores más largas que las anteriores, cuya carne es comestible.

Hay una manera de expresar la posición de Quine sirviéndose de una distinción que suelen hacer los psicólogos de la percepción (cf. García-Albea, 1986, 35). Éstos diferencian en el proceso perceptivo lo que se llama el estímulo próximo —el patrón retiniano, por ejemplo— y el estímulo distante —el objeto situado en el espacio físico responsable de aquél—. Pues bien, aplicando esta distinción al campo de la semántica podríamos decir —como ha hecho Davidson— que para Quine el significado compartido por las oraciones ocasionales y observacionales del lingüista y el nativo es el significado próximo, pero no el distante. Para nuestro asunto lo que ello significa es que, para el Quine de *Palabra y objeto*, de dos individuos con esquemas conceptuales diferentes sólo podríamos decir que ven lo mismo en el sentido de que, dotados de una misma estructura neurofisiológica, cuando son enfrentados a una misma situación supondríamos que compartían parecidos

patrones estimulares, las mismas sensaciones en definitiva —volviendo a emplear el término clásico—; pero nada impediría que esas mismas sensaciones les llevaran a interpretar el mundo físico en términos muy distintos.

Aunque para Quine el significado estimulativo común de las oraciones ocasionales y observacionales, a la vez que justificaría el sesgo empirista que según él sería razonable exigir a cualquier teoría del conocimiento, funcionaría como antídoto suficiente de ese tipo de nihilismo epistémico que es el relativismo radical, lo cierto es que muchos filósofos, que como él se han movido en las coordenadas de la epistemología naturalista, han intentado ampliar lo que podríamos denominar el alcance del acuerdo perceptivo, demostrar que es razonable suponer que dos observadores, cuando son enfrentados a una misma situación, comparten algo más que la estructura de sus patrones estimulares.

Un movimiento natural para conseguir este propósito es volverse hacia el nexo causal que hay entre nuestras creencias perceptivas y los eventos del mundo físico (cf. Davidson, 1986, 93-94). Es obvio que cuando en la ocasión propicia aseveramos una de las oraciones observacionales quineanas, como «¡Mira, un conejo!», no pretendemos con ella describir un patrón retiniano cuya existencia podríamos, por lo demás, ignorar completamente. Nuestra intención comunicativa es, más bien, referir un evento que acaece en nuestro entorno. Pues bien, ¿por qué habríamos de suponer que el caso sería diferente con el nativo cuya conducta lingüística estamos interpretando, y cuyos conocimientos de óptica fisiológica son por lo demás, y según todas las apariencias, incluso mucho más precarios que los nuestros?

Si lo sensato es atribuirle también a él la intención comunicativa de referir un evento del mundo físico, deberemos interpretar que el significado que sus palabras tienen es distante, no próximo, y que la certeza que mediante ellas expresa es una certeza referida a un estímulo distante, no a uno próximo. Una certeza, precisamente, sobre aquel evento que es la causa de nuestro estado doxástico y del suyo. En este caso: el corretear de un conejo enfrente nuestro.

Según esta nueva posición epistemológica y semántica, lo que nuestro interlocutor y nosotros compartiríamos no sería fundamentalmente un conjunto de sensaciones sino también un conjunto básico de creencias perceptivas referidas al mundo externo. Ya no sólo cabría decir que él y nosotros vemos lo mismo en el sentido de tener las mismas sensaciones sino en el más fuerte de ver las mismas entidades causalmente responsables de nuestras creencias perceptivas.

Esta estrategia para enfrentarse al relativismo parece prometedora. Sin embargo, al entrar en detalles vemos que resulta muy difícil articu-

larla plausiblemente. Un problema de la misma es que no podemos sin más equiparar las condiciones causales de nuestras creencias perceptivas y sus contenidos intencionales. Lo que creemos, porque lo vemos, es que enfrente nuestro corretea un conejo. Pero el corretear del conejo no es la única condición causal de que lo veamos. Es necesario, por ejemplo, que la luz se refracte desde él hasta nuestros ojos, y que ya en ellos estimule nuestra retina, etc. Y, sin embargo, de todas estas condiciones causales de nuestro acto perceptivo no decimos que las veamos. Afirmar que lo que comparten distintos observadores enfrentados a una misma situación es una creencia básica acerca del acaecimiento de un evento causalmente responsable de la misma es decir, por consiguiente, demasiado poco; porque hay muchas condiciones causales de esa creencia que no forman parte del contenido de ella.

Por otra parte, la estrategia de explicar el acuerdo perceptivo apelando al componente doxástico que acompaña al proceso perceptivo no funcionará si, como han insistido una serie de autores (cf. Dretske, 1993, secc. I), hay casos de percepción no epistémica, casos de percepción en los que el sujeto no tiene por qué terminar adquiriendo ninguna particular creencia sobre lo que percibe. Entre el conductor novato y el experimentado camionero que realizan el mismo trayecto puede darse esta significativa diferencia: que mientras el primero se va diciendo a cada instante las dificultades que la carretera le presenta y lo que debe hacer para superarlas, el segundo las va sorteando sin por ello dejar de prestar la mayor atención al discurso de su acompañante. Al final del trayecto el primero puede haber adquirido un gran número de creencias sobre las curvas de la carretera o la señalización de la misma... el segundo sobre la vida de su compañero de viaje. De esta manera este ejemplo, inspirado en Armstrong 1980, viene a demostrar que necesitamos otra explicación del acuerdo perceptivo.

VII. PERCEPCIÓN E INFORMACIÓN

Ante estas y otras dificultades propias de los enfoques causales y doxásticos, buena parte de los filósofos que simpatizan con los enfoques naturalistas apuestan hoy por las teorías informacionales.

Tal y como estos autores entienden el concepto de información, ésta es algo perfectamente objetivo. Entre dos eventos se da una relación informacional cuando hay una relación nómica entre ellos (cf. Dretske, 1981, 4) y la información existe en los eventos del mundo independientemente de que nadie la extraiga de ellos. Los fósiles del valle del Neander llevaban información sobre la existencia de una especie homínida anterior a la nuestra aun antes de ser descubiertos.

Y seguían conteniendo esta información aunque muchos de quienes primero tuvieron conocimiento de ellos pensaran que eran los restos de un ser humano no demasiado antiguo aquejado de imbecilidad.

La ventaja epistemológica de la relación informacional sobre la causal estriba en lo que podríamos denominar la univocidad de la primera con respecto a la equivocidad de la segunda. Si un mismo evento puede tener causas muy diferentes, él mismo no lleva información sobre su causa. Y es esta univocidad la que nos debiera permitir resolver el problema del objeto intencional de nuestros actos perceptivos. A este respecto, el fenómeno de las constancias perceptivas, al que ya hicimos referencia, resulta de la mayor importancia.

Nosotros percibimos el tamaño de un objeto que se aleja como constante a pesar de que el patrón estimular que el mismo va formando en nuestra retina es, obviamente, cada vez menor. Y de un modo semejante, percibimos como constante el color de un objeto a pesar de que las condiciones de iluminación de la habitación en el que se encuentra vayan variando a lo largo del día. No hay, por consiguiente, una relación nómica —aunque de hecho sí que la haya causal— entre nuestra experiencia perceptiva y las propiedades del estímulo próximo, como tampoco la hay entre ella y las propiedades de intensidad de la luz ambiental. Esa relación existe, en cambio, entre nuestra experiencia y las propiedades —el tamaño, el color, etc.— de un objeto situado en nuestro entorno. Si concebimos la percepción como una relación informacional entre el entorno y el sujeto perceptor, la conclusión es entonces que nuestra experiencia perceptiva lo es de esos objetos y de sus propiedades, y no de los patrones estimulares retinianos o cualquier otra condición causal de la misma (cf. Dretske, 1980, 167 ss.)

También estamos ahora en disposición de hacer justicia a los casos de percepción no epistémica. Si un sujeto está en un estado que mantiene determinada relación nomológica con un evento de su entorno físico, ese estado le proporciona al sujeto información sobre este evento independientemente de que el sujeto utilice esa información para llegar a abrigar alguna creencia sobre el evento en cuestión. El sujeto, podríamos decir, percibe ese evento aunque por inatención, o por descuido, o por cualquier otra causa, no llega a apercibirse de él.

El acuerdo perceptivo se explicaría, por lo demás, elegantemente sin necesidad de atribuir concordancia doxástica ninguna. Dos sujetos perciben lo mismo, el mismo evento del mundo, si sus respectivas experiencias llevan información sobre éste. No está claro, sin embargo, que el relativista no pueda tomar ante esta solución del problema una actitud análoga a la que Berkeley anticipaba contra el realismo de la cosa en sí.

La experiencia a la que ahora se señala como base del acuerdo perceptivo no sólo es, como hemos visto, independiente de cualquier elemento doxástico sino también de los conceptos en los que las creencias se articulan. Tiene, por consiguiente, una naturaleza precategorial (cf. Dretske, 1980, 146 y 263 n. 5). Siendo ello así, ¿qué ventajas podría reportar, en un efectivo caso de disensión teórica, apelar a esta experiencia? Ya no es sólo que uno de los contendientes pudiera —por las razones que fuera: teóricas o prácticas— desatender esa experiencia a la que otro apela; es que aun en el caso en que los dos estuvieran dispuestos a fijar sus creencias sobre la base de semejante experiencia nada impediría que la interpretaran con diferentes conceptos, de modo que las creencias, aun teniendo un mismo origen empírico, resultaran inconmensurables entre sí.

Esta misma estructura precategorial de la experiencia parece arruinar también la otra ventaja que el enfoque informacional, así articulado, tiene sobre las teorías causales: la determinabilidad del objeto intencional de nuestras actividades perceptivas. Vamos a suponer que damos crédito al argumento anteriormente esbozado que, a partir de la consideración de los fenómenos de la constancia, concluía que el objeto de nuestra experiencia perceptiva son entidades situadas en nuestro entorno físico. El problema es que, dada la naturaleza precategorial de nuestra experiencia, esa entidad no puede constituirse como objeto de la misma sino de una manera categorialmente indeterminada. Podemos atribuir a nuestro contertulio nuestra misma experiencia visual de un árbol, pero sólo añadiendo que esa experiencia, en sí misma, no nos presenta, ni a él ni a nosotros, el árbol como un árbol. Parece, pues, que seguimos sin disponer de un criterio efectivo de determinación del contenido de la experiencia perceptiva (cf. Dretske, 1980, 171).

Sin embargo, la naturaleza precategorial de la experiencia perceptiva no es una conclusión que indefectiblemente se siga de los enfoques informacionales sobre la percepción. No es una tesis, desde luego, que acepte el grueso de los investigadores que se sitúan en las coordenadas del cognitivismo. Estos autores entienden la experiencia perceptiva como el resultado que aflora a la conciencia de un proceso inferencial inconsciente que opera sobre los datos suministrados por los sistemas sensoriales. Si, por ejemplo, llegamos a tener la experiencia del movimiento de un objeto que seguimos con la vista es porque procesamos conjuntamente la información suministrada por la retina, en la que el objeto produce un patrón estimular más o menos constante, con la información suministrada por los músculos que controlan el globo ocular, que nos informan de la actividad móvil de éste.

Si se supone ahora que todos estos mecanismos inferenciales que están a la base de la experiencia perceptiva se rigen siguiendo asuncio-

nes innatas, evolutivamente seleccionadas, e impermeables a la influencia de procesos psicológicos más centrales, tales como el pensamiento, la motivación, etc., tendremos las bazas suficientes para defender, con argumentos naturalistas, la fiabilidad epistémica de los procesos perceptivos frente a las asechanzas del escéptico —al fin y al cabo, los principios que rigen esos procesos han mostrado su validez permitiéndonos superar la dura prueba de la selección natural— y, de paso, oponernos al relativista —pues dado el carácter encapsulado, modular, impermeable a otros procesos, de los mecanismos perceptivos, cuando dos sujetos se enfrentaran a condiciones estimulares idénticas, por diferentes que fueran sus expectativas, sus creencias, etc., no cabría sino atribuirles una misma experiencia perceptiva— (cf. Fodor, 1985). Los sistemas perceptivos, pues, nos proporcionarían representaciones hipotéticas de la organización del mundo físico articuladas en unas categorías inter-teóricas; representaciones por lo general fiables y garantes del consenso perceptivo de los observadores.

No debiéramos, sin embargo, dejarnos deslumbrar por las ventajas epistemológicas que esta posición promete a la hora de juzgar su plausibilidad. Según la misma, como hemos visto, las categorías que articulan la experiencia perceptiva habrían de ser innatas. Pero, ¿cuáles son estos conceptos básicos? Fodor propone toda una serie de criterios para determinarlos (cf. Fodor, 1983, 135-137) de cuya aplicación se sigue que entre ellos habría que contar al concepto de «perro», pero no al de «caniche» o al de «animal»; o el de «silla», pero no al de «sillón de orejas» o al de «mueble». Pero, ¿es verosímil que la selección natural haya convertido, en un brevísimo lapso de tiempo considerado en términos biológicos, un concepto como el de «silla» en congénito? Parece difícil poder concluir otra cosa sino que esta teoría de la percepción se compromete con un innatismo difícilmente verosímil.

Pero aun suponiendo que no hubiera objeciones empíricas que oponerle, hay varias razones para sospechar que la misma tenga realmente las consecuencias epistemológicas que parece prometer (cf. Churchland, 1987, 187). Por más que las categorías perceptivas fueran innatas, nada garantiza que en cada lenguaje existan términos equivalentes para referirse a ellas. Por consiguiente, incluso si la experiencia perceptiva fuera común lo más probable es que se describiera de diferentes maneras por quienes dispusieran de recursos lingüísticos diferentes. O incluso por quienes compartiendo un mismo lenguaje difieran en sus creencias, pues todo lo que Fodor termina por defender es que los elementos doxásticos no pueden alterar la experiencia, pero sí la descripción que de ésta se dé (cf. Fodor, 1987, 196). Pero si la experiencia admite esta disparidad de descripciones no termina de estar claro cómo apelar a ella podría ser de utilidad para zanjar los casos

de disensión teórica. Máxime si, como el mismo Fodor admite (cf. Fodor, 1982, 147), la fijación de creencias no es el producto de los sistemas perceptivos sino el resultado de la consideración que de las hipótesis suministradas por éstos, y teniendo en cuenta la evidencia contextual y otros datos, realizan los sistemas centrales; de donde se sigue, una vez más, que la misma experiencia perceptiva puede dar origen a creencias perceptivas diferentes.

VIII. CONCLUSIÓN

No pueden separarse las respuestas que se han dado al problema de la percepción de los presupuestos epistemológicos generales de los que se parte. Creo que ésta es quizás la principal enseñanza que puede sacarse de este repaso que hemos hecho de la evolución de los planteamientos al respecto. Desde Descartes y hasta bien entrado nuestro siglo las teorías que se propusieron se encuadraban en una concepción fundamentalista del conocimiento. Las críticas a las mismas, sobre todo al fenomenismo en que habían desembocado, y las nuevas teorías alternativas que han ido surgiendo se han gestado por lo general en el seno de una epistemología de corte holista.

Si bien la epistemología fundamentalista parece prometer una respuesta más drástica al desafío escéptico, lo cierto es que las filosofías de la percepción que generó quedaban lejos de justificar la presunción ordinaria de que nuestros sistemas sensoriales nos ofrecen conocimiento del mundo que nos rodea, y no parece poder zafarse de conclusiones que suenan paradójicas, como que en realidad no percibimos directamente sino estados de nuestro propio cuerpo; que los cuerpos físicos no son más que conjuntos de sensaciones, etcétera.

Por su parte los enfoques que surgieron después de la reacción holista contra el fundamentalismo, aunque restauran nuestra confianza en la percepción como una fuente de información y conocimiento del mundo externo, parecen no poder zafarse de la amenaza del relativismo.

Es muy posible, yo al menos así lo creo, que alguna otra concreción de las teorías informacionales en la que se subrayen las dimensiones pragmáticas de la percepción y el carácter activo de la misma, como es el caso de las teorías ecológicas inspiradas en las aportaciones del último Gibson (cf. Gibson, 1979; Reed, 1987), esté en condiciones de garantizar a la vez nuestras intuiciones realistas y la existencia de un acuerdo perceptivo articulado en términos de categorías muy básicas. Pero ni tan siquiera este enfoque parece que estaría en disposición de evitar las consecuencias relativistas cuando se sobrepasara aquel nivel elemental (cf. Katz, 1987; Costall y Still, 1989).

Ahora bien, ¿por qué debiéramos considerar el relativismo como una consecuencia indeseable para una teoría de la percepción? La antropología y la historia de la ciencia suministran a mi entender suficientes casos de diferentes categorizaciones de la experiencia perceptiva, o de categorizaciones idénticas que llevan a fijar creencias distintas. De creer a Garcilaso, sus antepasados incas veían los libros como paños a los que se hablaba y que hablaban; y mientras que de la ausencia de una paralaje estelar constatada concluía Galileo la inmensidad del universo, deducían sus antagonistas la falsedad del heliocentrismo. No sería, pues, el relativismo un problema. El problema es dónde poner sus límites y cómo matizarlo para hacerlo compatible con el realismo.

BIBLIOGRAFÍA[1]

Aristóteles (1956), *De Anima*, Oxford University Press, Oxford.

Armstrong, D. M. (1961), *Perception and the Physical World*, Routledge & Kegan Paul, London (hay versión castellana en Tecnos).

Armstrong, D. M. (1980), *The Nature of Mind and Other Esssays*, Cornell University Press, New York.

Austin, J. L. (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, London (hay versión castellana en Tecnos).

Ayer, A. J. (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, London.

Ayer, A. J. (1973), *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, London (hay versión castellana en Alianza).

Berkeley, G. (1710), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, The Bobbs Menill, New York, 1965.

Berkeley, G. (1713), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, The Bobbs Menill, New York, 1965.

Costall, A. y A. Still (1989), «Gibson's Theory of Direct Perception and the Problem of Cultural Relativism»: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 19/4.

Churchland, P. M. (1988), «Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality. A Reply to J. Fodor»: *Philosophy of Science* 55.

Davidson, D. (1986), «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford.

Descartes, R. (1628), *Regulae ad directionem ingenii*, Vrin, Paris, 1966.

Descartes, R. (1641), *Méditations touchant la Première Philosophie*, Vrin Paris, 1964.

Dicker, G. (1980), *Perceptual Knowledge*, Reidel, Dordrecht.

Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, MIT, London (hay versión castellana en Salvat).

Dretske, F. (1993), «Conscious Experience»: *Mind* 102/406.

1. Las obras de las que se señala edición en castellano se citan por la paginación de ésta.

Fodor, J. (1985), «Précis of The Modularity of Mind»: *The Behavioral and Brain Sciences* 8.
Fodor, J. (1988), «A Reply to Churchland's "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality"»: *Philosophy of Science* 55.
Fodor, J. (1983), *The Modularity of Mind,* MIT, London (hay versión castellana en Morata).
Galileo, G. (1623), *Il Saggiatore*, Barbèra, Firenze, 1968.
Garcia-Albea, J. E. (ed.) (1986), *Percepción y computación*, Pirámide, Madrid.
Gibson, J. J. (1979), *The Ecological Aproach to Visual Perception,* Houghton Mifflin, Boston.
Hume, D. (1739), *A Treatise of Human Nature,* Clarendon Press, Oxford, 1978.
Kant, I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft,* en *Kant's Schriften* IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911.
Kant, I. (1783), *Polegomena zu einer jeden künstigen Metaphysik*, en *Kant's Schriften* IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911.
Katz, S. (1987), «Is Gibson a Relativist?», A. Costall y A. Still (eds.), *Cognitive Psychology in Question*, Harvester, Brighton.
Mach, E. (1885), *Die Analyse der Empfindungen (*hay versión castellana en Alta Fulla).
Malcolm, N. (1963), *Knowledge and Certainty*, Cornell University Press, London.
Mill, J. S. (1865), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* W. Spencer, Boston.
Moore, G. E. (1922), *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London.
Price, H. H. (1932), *Perception*, Methuen, London.
Price, H. H. (1940), *Hume's Theory of the External World,* Clarendon Press, Oxford.
Quine, W. v. O. (1960), *Word and Object,* MIT, Cambridge.
Quinton, A. (1955), «The Problem of Perception», en G. J. Warnock (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford (hay versión castellana en Fondo de Cultura Económica).
Reed, E. S. (1987), «J. Gibson's Ecological Approach to Cognition», en A. Costall y A. Still (eds.), *Cognitive Psychology in Question*, Harvester, Brighton.
Reed, E. S. (1982), «Descartes Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology»: *Review of Metaphysics* 35.
Reid, T. (1764), *An Inquiry into the Human Mind,* University of Chicago Press, London, 1970.
Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy,* Oxford University Press, London (hay versión castellana en Labor).
Russell, B. (1918), *Mysticism and Logic and Other Essays*, Allen & Unwin, London (hay versión castellana en Paidós).
Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind,* Hutchinson, London (hay versión castellana en Paidós).
Wittgenstein, L. (1969), *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford.

MEMORIA

Laura Benítez y José A. Robles

I. PRESENTACIÓN

La intención del presente artículo es mostrar, por un lado, algunos de los aspectos de mayor interés para los estudiosos contemporáneos del problema de la memoria y, por otro, resaltar algunas de las propuestas que, sobre ella, han tenido, históricamente, mayor repercusión en el ámbito de la epistemología. Por esto, hemos dividido nuestro análisis en dos partes, de las cuales, una corresponde a la presentación de tres tesis en las que se destacan diferentes caracterizaciones de lo que sea la memoria y de la forma en que ésta opera. La otra parte la hemos dedicado a hacer una breve presentación de algunos problemas contemporáneos sobre la memoria, en la que se consideran posibles paradojas en torno a los problemas que ella suscita y cómo los mismos subsisten, aun en los planteamientos contemporáneos de la neurofisiología.

Esta forma de presentar nuestro tema nos ha permitido ubicar mejor la complejidad del mismo y mostrar la necesidad que existe de llevar a cabo estudios filosóficos más amplios que les aclaren a los científicos actuales las bases teóricas sobre las que desarrollan sus propuestas.

Esperamos que el presente escrito beneficie, asimismo, a lectores interesados en cuestiones epistemológicas.

II. LA MEMORIA Y SUS PROBLEMAS

1. *Introducción*

Cuando iniciamos un día cualquiera de nuestra vida, usamos el lenguaje para comunicarnos con nuestros congéneres, entendemos lo que nos

dicen, sabemos cómo llegar de nuestra casa a la oficina en la que trabajamos, nos subimos a nuestro auto y recordamos, sin problema alguno, cómo manejarlo, etc. También podemos responder preguntas acerca de lo que desayunamos, de la fiesta a la que fuimos la semana pasada y explicar alguna abstrusa demostración de un teorema matemático. Toda nuestra vida, estamos dispuestos a conceder de manera intuitiva, es posible gracias a que tenemos memoria y que sabemos cómo usarla para enfrentarnos a las muy diversas actividades que tenemos que realizar, así como para justificar, tanto nuestro conocimiento del pasado, como el atemporal. Pero, una cosa es que sepamos cómo usar la memoria y otra, muy distinta, es que podamos dar una explicación satisfactoria (al menos para una gran mayoría de filósofos) de, por ejemplo, cómo justificamos nuestro conocimiento (del pasado) apelando a ella. Ciertamente, acerca de esta capacidad humana podemos decir lo que san Agustín, en *Las confesiones*, dijo acerca del tiempo: si no me preguntan qué es el tiempo, entonces sé lo que es; si me lo preguntan, entonces no lo sé (Agustín, 1944, XI, c. 14)[1].

El problema con la descripción anterior, acerca del uso constante y sin problemas de la memoria, es que de inmediato se le puede formular la pregunta escéptica: «y eso, ¿cómo lo sabes?». Bertrand Russell llegó a afirmar (lo que ahora es un lugar común) que no había contradicción en suponer que el mundo con todos sus restos fósiles y nosotros, con todos nuestros «recuerdos», comenzamos a existir hace sólo 5 minutos (cf. Russell, 1921, 159-160), por lo que no podemos asegurar, categóricamente, que sea nuestra memoria (debido a nuestra corta o larga experiencia anterior) o el conocimiento que decimos poder recordar por su medio, el que nos permite enfrentarnos con éxito a nuestra vida (recién comenzada).

Aquí podríamos responder a la paradójica propuesta de Russell apelando a la aseveración cándida y directa de G. E. Moore acerca de que hay cosas que sabemos y que nadie nos convencerá de que no son ciertas. Pero, incluso si apelamos a la respuesta de Moore, aun hay otras cosas más que hacen que el tema de la memoria siga siendo misterioso, problemático y de profundo interés, tanto filosófico como científico.

En las siguientes páginas consideraremos afirmaciones en las que se hacen patentes algunos de los muchos problemas que circundan el tema de la memoria. Comenzaremos presentando algunas propuestas de los neurofisiólogos quienes, en general, asumen que si el problema de la memoria (qué sea ésta, dónde se localiza, cómo puede esto servir de justificación de nuestro conocimiento del pasado,

1. Ciertamente, san Agustín, en el mismo libro, también dijo cosas agudas y lúcidas acerca de la memoria.

etc.) ha de resolverse de alguna forma, ésta ha de ser científica (y, quizá, incluso, mecánica), y para nada habrá que tomar en cuenta las indicaciones metodológicas de la filosofía. Sin embargo, esto nos interesa subrayarlo, el problema de qué sea la memoria está tan plagado de oscuridades conceptuales que primero habrá que eliminarlas, para luego preocuparse por resolver el problema (en caso de que el mismo no se haya disuelto en el proceso de aclararlo).

Ahora bien, iniciar de la manera señalada líneas atrás la presentación de nuestro tema, nos permitirá plantear algunos de los problemas filosóficos a los que nos queremos enfrentar.

2. *Neurofisiología y memoria*

> Así, cuando la mente quiere recordar algo, esta volición hace a la glándula (pineal) inclinarse a un lado y luego a otro, conduciendo, de esta manera, los espíritus animales a diferentes regiones del cerebro, hasta que llegan a aquella que contiene las huellas que dejaron los objetos que la mente desea recordar. Estas huellas consisten simplemente en que los poros del cerebro, a través de los cuales previamente, los espíritus trazan su camino debido a la presencia de este objeto, llegan a ser más aptos que los otros para abrirse de la misma manera cuando los espíritus se dirigen nuevamente hacia ellos y, así, los espíritus entran a estos poros más fácilmente que por otros lados (Descartes, AT XI, 362; esta traducción sigue la versión inglesa de Lashley).

Según nos dicen Thompson y Donegan (cf. Thompson y Donegan, 1986, 3), la anterior cita la ofreció Lashley (cf. Lashley, 1950) como un texto de Descartes al que, si se le hacían unas leves modificaciones, convertiría a Descartes en un autor muy moderno (*quite modern*).

A los autores primeros, por otra parte, les interesa recordarnos que «Descartes, claro está, era un dualista y, para él, la mente actuaba sobre el cerebro a través de la glándula pineal. Pero, dejando eso a un lado, él [Descartes] ofrece una muy moderna teoría de "uso" de los sustratos cerebrales de aprendizaje y memoria»[2].

Lo que Lashley dijo, comentando el texto de Descartes, fue que «innumerables estudios han definido las condiciones conforme a las cuales se facilita o retarda el aprendizaje pero, a pesar de tal progreso, parece que estamos muy poco más cerca de comprender la naturaleza del rastro de la memoria que lo que estaba Descartes. Su teoría, de hecho, tiene un notable sonido moderno. Sustitúyanse en ella "espíritus animales" por "impulso nervioso", "poro" por "sinapsis" y el resul-

2. Cf. Thompson y Donegan (1986, 3). Véase, en *infra.*, pp. 47-48, la descripción que hace Aristóteles del proceso al que aquí se refiere Lashley.

tado es la doctrina del aprendizaje como cambio en la resistencia de las sinapsis...» (Lashley, 1950, 478)[3].

Lo que obtiene Lashley, mediante el uso de terminología técnica del siglo xx, es «modernizar» a Descartes en el aspecto terminológico, pero eso, en nada elimina los problemas teóricos que se manifiestan en esa formulación y que se remontan, al menos, al siglo v a. n. e. En un sentido, Lashley «moderniza» a Descartes (fundador de la modernidad) y, por su parte, él se hace arcaico al llevar consigo una propuesta cargada de problemas conceptuales.

Volviendo al asombro de Thompson y Donegan con respecto al dualismo cartesiano, nos interesa señalar que, en la cita que aquí comentamos, se nos dice que «la mente desea...» y este sujeto cartesiano (la mente) parece que seguirá presente, ahora en términos de «impulsos nerviosos», en las formulaciones de investigadores que se encuentran a trescientos años de distancia del filósofo francés[4]. Por otra parte, en la cita, si los neurofisiólogos la toman sin modificaciones, también se propicia la formulación de la paradoja del conocimiento (para cuya solución Platón tuvo que apelar a la *anamnesis*), que aquí podemos denominar «paradoja de la memoria»: 1) la mente desea recordar algo; 2) los impulsos nerviosos salen a la búsqueda de... 3) aquello que la mente deseaba recordar. El aspecto paradójico de esto se puede formular de la siguiente manera: si *a* quiere recordar *b*, ¿no quiere decir esto que ya recordó lo que quería recordar? Por otra parte, si no sabemos lo que queremos recordar, es imposible iniciar la búsqueda. Así, pues, si sabemos ya lo que queremos recordar, entonces no tiene sentido querer recordarlo, pues saber lo que queremos recordar es ya recordarlo; además, si no sabemos qué queremos recordar, es absurdo decir que queremos encontrar... ¡lo que no sabemos qué es! Se nos podría objetar que la formulación anterior es incorrecta, ya que alguien puede saber qué es lo que quiere recordar, pero eso que quiere recordar no se le hace presente a la conciencia: «yo conozco a este sujeto, pero ¿cuál es su nombre?».

Justamente una situación como la anterior da pie para apelar a una formulación como la que hemos usado en las líneas anteriores, pues la misma sigue otra propuesta implícita en el pasaje del Descartes «moderno», a saber, el de que recordar algo es una especie de búsqueda en un tarjetero (¿de recuerdos?). En esta imagen están contenidos dos supuestos extraños: 1) que hay un sujeto interno que se encarga de la

3. Thompson y Donegan (1986, 3), presentan el texto cartesiano con las sustituciones sugeridas por Lashley.

4. Recordemos aquí la importante crítica de Ryle (1962), a la propuesta cartesiana, interpretada en términos de un ser consciente —homúnculo— dentro de otro ser consciente, *the ghost in the machine*.

búsqueda, y 2) que hay un «almacén» de recuerdos, sea éste un «almacén» espiritual o uno neurofisiológico que es donde nuestro buscador interno debe de acudir para encontrar lo que buscaba[5].

¿Cómo eliminar las anteriores perplejidades? Es interesante recordar aquí parte de la lucha de Lashley por dar con el engrama en el que estuvieran codificados los recuerdos. En caso de existir algo así, no se habría resuelto la paradoja que formulamos líneas atrás, pues esto aún no nos explicaría cómo es que llegamos a tener y sabemos que éste es el recuerdo que deseábamos. Una formulación mejor del problema podría expresarse señalando que una vez que tenemos cierta experiencia que calificamos como de recuerdo, por ese solo hecho no podemos estar seguros de que lo que tenemos es un recuerdo (esto es, si no mantenemos una tesis en la que se sostenga que algo es un recuerdo, con sólo que nos parezca que lo es). Sin embargo, en el caso de Lashley, el resultado de su intensa investigación fue un fracaso en el siguiente sentido: no parece que haya algo tal como el engrama. Al iniciar el resumen de conclusiones («Summary», al final de su artículo de 1950), Lashley se expresa honestamente de la siguiente forma:

> Esta serie de experimentos ha proporcionado una buena cantidad de información acerca de lo que no es y de en dónde no está el rastro de la memoria. Nada ha descubierto directamente de la naturaleza real del engrama. En ocasiones, al revisar la evidencia acerca de la localización del rastro de la memoria, tengo la impresión de que la conclusión necesaria es que simplemente no es posible el aprendizaje. Es difícil concebir un mecanismo que pueda satisfacer las condiciones que se le imponen. Sin embargo, a pesar de tal evidencia en su contra, en ocasiones se da el aprendizaje...

A partir de los experimentos de Lashley, hace ya más 45 años, mucho se ha avanzado en cuanto a la localización de funciones psicofisiológicas[6]; poco se ha logrado, sin embargo, con respecto a dar respuesta a los problemas teóricos que aquí nos interesa plantear pero, además, consideramos que no será posible que los resuelvan, al menos no como se plantean desde la perspectiva de los neurofisiólogos.

3. *La paradoja de la memoria y un intento de solución*

Tal como la formulamos líneas atrás, la paradoja de la memoria tuvo efectos también paradójicos en los siglos XVII y XVIII; en el caso de Des-

5. Véase, en *infra.*, pp. 47-48, lo que dice Aristóteles, por ejemplo, acerca del proceso de búsqueda.

6. Acerca de la «cacería» de los rastros de la memoria o del engrama, léase en Malcolm (1977, 167-179) lo que este autor tiene que decirnos al respecto.

cartes, el espíritu buscaba los rastros de las experiencias pasadas en el cerebro, pero el filósofo francés tenía que explicar, primero, la relación mente-cuerpo; en el caso de Malebranche, nos encontramos con un intento de solución al problema, en el cual Dios se convierte en el «almacén» de ideas. Será en él donde encontraremos lo que deseamos recordar, pues Malebranche considera que a nuestra mente no le es posible contener el caudal enorme de ideas que se necesitarían para que pudiese funcionar como el almacén requerido. Recordemos aquí que Malebranche es un cartesiano sin ideas innatas.

Con más precisión, Malebranche señala que en Dios «vemos», de manera confusa, todos los tipos (ideas genéricas) de cosas que hay y, de ese muestrario, podemos elegir lo (genérico) que deseamos recordar; el aspecto particular del recuerdo se obtiene una vez que le añadimos sensaciones específicas a la presentación genérica. El recuerdo específico mismo podría llegarnos gracias a la reminiscencia que despertaría en nosotros la similitud del aspecto genérico que Dios nos muestra[7]. En el caso malebranchiano no tenemos que apelar a la bella imagen platónica del *Teeteto*, de la huella dejada por la experiencia en el bloque de cera (cf. *Teeteto*, 191c-191e) sino que es Dios mismo quien nos presenta todas las posibilidades de recuerdos[8].

De esta manera, la mente en el siglo XVIII se convierte en una entidad puramente volitiva: lo único que hace y puede hacer es elegir, de entre lo presente, aquello que desea hacer, imaginar, rememorar, etc. La tendencia a exigir un testimonio (un representante) presente de lo que aconteció en el pasado se manifiesta, por igual, en los científicos que pretenden encontrar el engrama y, con ello, el eslabón que liga nuestro recuerdo presente, R, con el suceso, S, pasado, al que (suponemos) R remite. En todo esto parece que actúa una intuición básica con

7. Sin embargo, aquí es importante señalar que el punto de partida malebranchiano, el aspecto genérico que se nos muestra en la presentación divina de la idea, no tiene por qué recordarnos más un caso específico que otro y, por esto, no es claro cómo se pueda usar el caso genérico para recordar el caso específico. Sobre el problema experiencia pasada-recuerdo presente volveremos *infra*., pp. 45 ss. Asimismo, cf. *infra*, n. 16 la propuesta de Descartes sobre la memoria genérica.

8. Aquí podemos recordarles a nuestros lectores que Berkeley, por ejemplo, con respecto a esta doctrina de la memoria, según lo hemos dicho en otro lugar, está obligado a mantener la misma tesis de Malebranche. Cf., acerca de esto, Robles (1993). Por otra parte, hay que señalar que Malebranche sigue de cerca, en esta doctrina, a su maestro Agustín de Hipona (y, claro está, a través de él entra en contacto con Platón), para quien una condición necesaria para que se dé el recuerdo es que aquello que deseamos recordar esté, de alguna manera, presente ante nosotros pues, de otra forma, no sabríamos a qué nos referimos; cf. Agustín (1944, X, cap. XXV), en donde Agustín dice: «Nombro algún dolor corporal, no estando presente el dolor y nada me duele y, si su imagen no estuviera presente en mi memoria, no supiera lo que nombraba o decía, ni pudiera distinguir entre el dolor y el deleite».

respecto a la necesidad de una proximidad, sea temporal, como ahora sucede, o espacial, para dar cuenta de una relación causa-efecto: algún rastro de S debe estar en nosotros para generar R y que podamos decir, con carácter explicativo, que R nos liga con S. La intuición detrás de todo esto se puede formular en términos de un rechazo de la acción a distancia, aun cuando ahora la distancia de la que se habla sea temporal y no espacial, que fue la que tantos problemas les dio a los pensadores a lo largo de la historia y, en particular, a los de los siglos XVII y XVIII. Pero es difícil saber cómo se va a resolver el problema apelando a una entidad tan huidiza como el engrama[9].

Por otra parte, también se nos presenta aquí otro problema: que lo que queremos rememorar, esto es, algo que nos sucedió en el pasado, debe estar presente ante nuestra mente, a riesgo de no poder rememorarlo jamás.

4. *La memoria y nuestro contacto con el pasado*

Así, si queremos dar cuenta de cómo la memoria nos pone en contacto con el pasado, parece que no podemos hacerlo, pues la memoria sólo nos hace patente lo presente, aun cuando lo presente, según lo expresa san Agustín[10], no tiene las características de lo que vivimos en el pasado: así, podemos tener la experiencia, sin sonidos pero con el recuerdo, de una prodigiosa interpretación de una sinfonía de Mahler. ¿Cómo se establece la relación de esta vivencia presente con la experiencia pasada de la que la vivencia (decimos que) es un recuerdo? El problema aquí es que parece que no podemos dar una garantía definitiva de que la vivencia que tenemos sea realmente un recuerdo, pues no es contradictorio suponer que yo pude no haber tenido la experiencia que digo recordar.

Un posible tipo de justificación sería que yo señalase que anoté en mi diario, en una fecha que concuerda con la que figura en los periódicos de la región, la ejecución, ese día, de una sinfonía mahleriana, dirigida por un excelente director huésped, etc., y, además, recuerdo haber escrito una nota entusiasta tras la audición. ¿No basta esto para apoyar mi firme creencia de que asistí al concierto?

Intuitivamente, nadie va a dudar, de manera natural, que la persona que eso afirma asistió al concierto. No obstante, el argumento, si esto se propone como tal, es vicioso, pues comete la falacia denomina-

9. Norman Malcolm (1977) presenta un muy buen análisis de los problemas a los que se enfrentan los neurólogos del engrama y, por más que uno pueda o no estar de acuerdo con su posición, su análisis aclara mucho la problemática a este respecto.

10. Véase, por ejemplo, Agustín (1944, X, c. XIV: «Cómo también están en la memoria las afecciones o pasiones del ánimo»).

da petición de principio, esto es, suponer que sucede lo que se pretende probar que sucede, esto es, suponemos que tenemos un buen recuerdo de nuestra asistencia al concierto cuando de lo que se duda es, precisamente, de que podamos tener ese buen recuerdo.

Sin embargo, aquí es posible detectar un vicio de diferente naturaleza y éste es el metodológico de exigir que se dé una justificación que es imposible que se pueda dar de manera no viciosa, pues, para hacerlo, un sujeto tendría que ir al pasado, verificar que tuvo tal o cual experiencia y usar eso como la justificación de su aseveración, ahora en el presente, de que su recuerdo es genuino. Expresado de otra manera que no sea tan obviamente viciosa, de lo que se trata es de obtener una confirmación, independiente del uso de la memoria, de que S sucedió en un tiempo t, anterior al presente. Parece que, en este caso, estamos en terreno firme al decir que el intento de justificación es más absurdo que la propuesta intuitiva de justificación que nos da, al menos *prima facie*, elementos para suponer que se puede tener razón de afirmar que uno recuerda que tal y cual, porque presenció el hecho del que se habla. Ciertamente habrá casos en los que la pretensión que se tiene de recordar tal y cual puede estar equivocada pero, ¿por qué habremos de rechazar todas las aseveraciones en dicho sentido? Que un supuesto testigo presencial nos diga que vio a *x* en la escena del crimen el día mismo en el que éste se cometió, tendrá que considerarse con sumo cuidado, ya que son de mucho peso las consecuencias de aceptar o no lo que tal supuesto testigo afirma. Hay casos en los que debemos extremar nuestro cuidado y, por otra parte, sabemos cómo hacerlo; en ningún caso, sin embargo, vamos a contar con una seguridad de un ciento por ciento que lo que decimos recordar: 1) es un recuerdo, o 2) sucedió tal como decimos que sucedió. Empero, el resultado de creer que las personas pueden recordar sucesos de su vida pasada y de que hay situaciones en las que, de hecho, los recuerdan, es algo que propicia una mayor simplificación de nuestras creencias y esto, también, nos permite explicar muchas concordancias como las que hace poco señalamos. Así, pues, no tenemos por qué concederle, en estos casos, tanto peso al reto del escéptico, pues lo que se nos exige como justificación es imposible de cumplir y, por otra parte, aun cuando no tengamos una respuesta apoyada en evidencia deductiva, podemos tener una fuerte evidencia pragmática de que ciertas cosas son como se nos dice que fueron. En muchos casos, ciertamente, podremos estar equivocados, pero no tenemos por qué suponer que nunca vamos a estar en lo cierto y, en ocasiones, nos sentiremos muy confiados de que nuestra evidencia acerca de lo que sucedió en el pasado no podría ser mejor y de que podemos actuar conforme a ella.

Con respecto al trabajo neurofisiológico de localización del engrama, además de las críticas ya señaladas en contra de que podamos tomar un representante presente como un testimonio de que tal y cual acontecimiento sucedió en el pasado, se puede añadir que lo único que muestra tal localización es un dato fisiológico, que para nada ayuda a explicar el hecho psicológico de que tenemos un recuerdo. En este caso es similar a la distinción que surge en el alegato de Berkeley en contra de Descartes, con respecto a la teoría de la visión (cf. Berkeley, 1972). De manera muy atinada señala Berkeley que muchos y muy diversos son los datos de las propuestas con respecto a la geometría y a la fisiología ópticas, pero ellas no son pertinentes para explicar la óptica psicológica, que es de la que él pretende dar cuenta.

5. *Conclusión*

De esta presentación de los problemas de la memoria podemos obtener algunas conclusiones. Por una parte, es interesante señalar que, en el caso de los neurofisiólogos, la propuesta de búsqueda del engrama no se realiza en términos de «almacén» de recuerdos, o de entículos de alguna clase «alojados» en la mente, sino de rastros neuronales (que se relacionan con la propuesta cartesiana de los rastros dejados por los «espíritus animales»), pero no consideramos que en mucho cambie la situación problemática, lo que muestra que algunos marcos teóricos, provenientes de la metafísica del siglo XVII, siguen operando en algunas propuestas científicas contemporáneas; situación que parece requerir una revisión cuidadosa por parte de los neurofisiólogos. A pesar de lo anterior, la formulación en términos de circuitos neuronales nos permite conocer mucho mejor las estructuras cerebrales y nos ofrece una visión no mítica, que evita que nos confundamos acerca de qué sean y cómo se «almacenen» los recuerdos. Recordemos que Wittgenstein tuvo mucho que decir en contra de los esencialistas que propician la formación de un modelo de mente como «almacén» de entidades que sean las ideas o los recuerdos.

III. ALGUNAS CONCEPCIONES ACERCA DE LA MEMORIA: ARISTÓTELES, GIORDANO BRUNO, RENÉ DESCARTES

1. *La memoria en Aristóteles*

En este constante ejercicio de memoración que se requiere para escribir la historia de algunas ideas epistemológicas importantes, es fundamental considerar la propuesta de Aristóteles, quien dedica al tema de

la memoria algunos pasajes del libro A de la *Metafísica*, así como un pequeño tratado que tituló *De la memoria y el recuerdo*.

Según Aristóteles, la memoria está asociada a la capacidad de sentir o sensibilidad; no obstante, aunque todos los animales por naturaleza sienten, no todos tienen memoria: «Por esta razón, los que están dotados de memoria son más inteligentes y más capaces de instrucción que los que carecen de ella» (*Metafísica*, 980b).

Esto sugiere que la memoria se monta sobre la sensibilidad o, de otro modo, es una modificación de la capacidad de sentir, modo que no se encuentra en todos los animales. La pregunta interesante es, claro, ¿por qué la memoria se produce en unos y en otros no, siendo que todos los animales sienten? A esta pregunta Aristóteles no responde; no obstante, especifica qué clase de facultad la produce:

> La memoria pertenece a la facultad sensitiva primaria, por ello la comparten el hombre y otros animales; así, la memoria no forma parte de la facultad intelectual (*Metafísica*, 449b).

A pesar de formar parte de la facultad sensitiva, hay que tener cuidado de no confundir la sensación con la memoria, pues esta última no es más que un estado o afección de la sensación. Para entender esto cabalmente hay que recurrir a la explicación del proceso de la memoria.

Las afecciones que las sensaciones causan en el alma son como grabados o pinturas. A estas afecciones las llamamos, por esta razón, impresiones y están asociadas a la imaginación o capacidad de producir imágenes en la mente, pero en este caso no se trata naturalmente de imágenes fantasiosas sino de imágenes que, de algún modo, se asemejan a lo que percibimos, pues Aristóteles considera que una impresión es una especie de semejanza con lo percibido (*De la memoria y el recuerdo*, 452a).

Por otra parte, es importante notar que el proceso de la memoria se asocia a la fuerza de la impresión, pues las impresiones débiles no subsisten como afecciones del alma: en efecto, las personas demasiado jóvenes o demasiado viejas no pueden, por así decirlo, retener las impresiones.

Para Aristóteles, la memoria se liga también a la temporalidad; considera que así como la sensación remite al presente, la memoria remite al pasado. De este modo la memoria, para manifestarse, requiere de un intervalo de tiempo, ya que su objeto es el pasado.

En vista de que hombres y animales comparten la memoria es importante no confundirla con el recuerdo propio de los animales racionales. En efecto, el recuerdo se caracteriza como:

a) Un proceso consciente que incluye la propia consciencia del tiempo.

b) Un proceso de búsqueda que implica deliberación y capacidad inferencial.

c) Un proceso que sigue un rastro ordenado.

d) Una afección del alma que se percibe como semejanza de otra cosa.

El recuerdo es descrito como un proceso de búsqueda en el que a un movimiento o impulso sigue otro, y a ése, otro, todos de manera ordenada hasta llegar a lo que se busca:

> Por esta razón los actos del recuerdo consiguen una más rápida realización y un éxito más completo cuando parten del comienzo de una serie, porque igual que los objetos están relacionados entre sí por un orden de sucesión, así también lo están los impulsos y movimientos (*De la memoria y el recuerdo*, 452a).

Los impulsos y movimientos a que Aristóteles se refiere son anímicos y propone esta interesante semejanza entre el orden físico y el mental, entre ontología y epistemología, tan importante para establecer la posibilidad misma del conocimiento del mundo.

Esa cadena de movimientos puede ser efectivamente natural, donde los impulso tienen un cauce prefijado o bien adquirido, cuando logramos establecer, por hábito, las series o sucesiones de impulsos con el objeto de hacer presentes las impresiones pasadas. Además, el hábito puede adquirirse a partir de una única experiencia o impresión muy fuerte o por repetición de la misma impresión.

Aunque, de manera general, hemos calificado la memoria y el recuerdo como cuestiones epistemológicas, es importante señalar que, en Aristóteles, el recuerdo no es ni adquisición ni recuperación del conocimiento, de otra manera, el recuerdo no es reminiscencia como quería Platón[11].

Para Aristóteles no habría conocimientos previos en el alma que únicamente hubiera que recordar. Para él, la adquisición de conocimiento es diferente a la memoria y la precede. De ahí su énfasis en el carácter temporal de la memoria y el recuerdo como la búsqueda de lo ya sentido, de lo ya conocido, etcétera.

Este pequeño tratado *De la memoria y el recuerdo,* que ha sido calificado como el más psicológico de los tratados de Aristóteles, presenta una tipología de los sujetos que tienen la capacidad de recordar. Se trata de una distinción entre quienes recuerdan con facilidad y aquellos que lo hacen con dificultad basada en el orden interno o anímico de los sujetos, de modo que:

11. Al respecto es claro el rechazo de Aristóteles al innatismo cuando nos dice que si tenemos una sensación simplemente la tenemos y no estamos recordando nada. Cf. *De la memoria y el recuerdo*, 452a.

> Los sujetos que poseen un determinado orden interno o psíquico, análogo al de los problemas y cuestiones mátemáticas, son los que más fácilmente recuerdan; los sujetos psíquicamente desordenados recuerdan con dificultad *(De la memoria y el recuerdo*, 552a).

El recuerdo implica la conciencia, puesto que el reconocimiento del pasado requiere de la inteligencia y de la voluntad, pues en este proceso se dan tanto la conciencia de la temporalidad como la función deliberativa.

> Por esta razón, el recuerdo es como una especie de silogismo o inferencia, pues cuando un hombre recuerda, infiere o deduce que él antes ha visto, ha oído o ha experimentado algo de aquella clase y el proceso de recordar es una especie de búsqueda (*De la memoria y el recuerdo,* 453a).

En el proceso del recuerdo, propio del ser humano, la búsqueda, señala Aristóteles, es propia de los sujetos que deliberan y consideran, en este caso, que la deliberación es una especie de inferencia. El recuerdo es la búsqueda de una imagen mental pero sólo en apariencia es un proceso puramente mental, pues, cuando el proceso del recuerdo no tiene éxito, se da en nosotros un malestar físico. Dicho malestar puede incluso convertirse en obsesión, ya que el impulso o movimiento que se genera para recordar no puede pararse fácilmente aun cuando el sujeto intente frenarlo.

2. *Consideraciones sobre la memoria en Giordano Bruno (1548-1600)*

> La memoria humana no es otra cosa que el modo temporal que refleja el entendimiento universal.

Parecería pretencioso querer hablar, en un espacio tan breve, de las propuestas que sobre la memoria hiciera Giordano Bruno, cuando este autor dedicó al menos cinco tratados a tales temas; sin embargo, es imposible no mencionar algunas de sus ideas fundamentales, por el importante viraje que representa su posición frente a los estudios de la Antigüedad clásica sobre la materia. En consecuencia, aquí nos limitaremos a una presentación sucinta de sus ideas más importantes en el texto *Sobre la composición de las imágenes, signos e ideas para todos los géneros de invenciones, disposiciones y memoria.*

De la muy clara empresa epistemológica en que consistía, para Aristóteles, la descripción de la memoria, pasamos a un panorama totalmente diferente. Mediado por el neoplatonismo, el hermetismo y

la cábala, al decir de sus comentaristas[12], la cuestión de la memoria se vuelve un asunto complejo y fascinante.

En los diversos textos que Bruno dedicó a lo que llamó el «arte de la memoria», la meta no es ciertamente describir algún tipo de capacidad mental o explicar su modo operativo; la memoria es un hecho que no se cuestiona y la idea general es, más bien, elaborar alguna estructura mental artificial que, sin duda, ayudará a mejorar la capacidad memorística, pero cuyo objetivo central es la integración de todo el conocimiento.

La guía para el «arte de la memoria» es la propia naturaleza; en Bruno no se puede separar la epistemología de la ontología:

> Por eso, en el orden de las cosas que se han de constituir (tengan o no principio), conviene que previamente haya algún espacio o receptáculo en el que sean recibidas y comprendidas y, a continuación, que cada una de las cosas tenga algún límite, término y fin, para que puedan separarse las unas de las otras y existan en regiones divididas (Bruno, 1973, 379).

Si la naturaleza ha dado un orden a las cosas, las artes deben explicarlo y lo primero que hallamos en el orden natural es «un objeto único, infinito e ilimitado, ya espacio y receptáculo, ya el cuerpo en ese espacio y receptáculo, ya la muchedumbre de las especies que tienen sus raíces en tal materia» (Bruno, 1973, 381). La idea de Bruno para la construcción de los espacios en que se alojaran las imágenes paralelamente a como en la naturaleza se alojan las especies, es descender del espacio ilimitado a los espacios particulares, lugares en los que operan el sentido interno y el externo y que, según su opinión, son 30, número al que el autor parece haber privilegiado en este y otros textos, según sus comentaristas (Bruno, 1973, 381).

La recurrencia a la constitución de espacios con fines mnemotécnicos no es realmente una invención bruniana; en efecto, el arte de la oratoria los recomendaba desde la Antigüedad, pero lo que resulta de singular importancia es que tales lugares, en el caso de Bruno, sigan el orden de los lugares de la naturaleza de acuerdo con su concepción cosmológica:

> Enseñamos ya a edificar o ya los damos edificados, los atrios y campos de los diversos géneros; en ellos, finalmente, se hallan todas las cosas que pueden ser dichas, sabidas e imaginadas; ahí se encuentran todas las artes, lenguas, obras, signos (Bruno, 1973, 338).

12. En Bruno (1973) el compilador remite a la obra de Yates, Amelia Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964.

Sin embargo, la unificación del conocimiento no se logra de cualquier manera; el arte de la memoria no sólo tiene la pretensión de lograr presentar el conocimiento unificado a partir de una arquitectónica precisa al prescribir lugares a cada cosa del universo, sino que este arte exhibe una carga mágica y hermética. Y esa carga es, según Gómez de Liaño,

> la fuerza nuclear que mueve la memoria para Bruno. De ese núcleo sale la energía que infunde poderes, virtudes y favores a las ejecuciones mnemotécnicas particulares (Bruno, 1973, 308-310).

Al parecer, la mente no construye una réplica del universo sino que este reflejo es parte sustancial del propio universo, un despliegue específico de la única sustancia que, para Bruno, hay según nos dice en el *De Imaginum*, la luz: «De la "luz primigenia" y de las gradaciones de esa luz es de donde salen los diferentes cuerpos compuestos» (Bruno, 1973, 325).

La ontología bruniana no es sencilla y, como el arte de la memoria no es meramente un análisis epistemológico, habrá que entender que si la memoria es espejo, reflejo, etc., entonces es ojo que al ver el universo interior, al arrojar luz (del entendimiento) sobre imágenes y figuras en sus espacios construidos, tiene imágenes claras y patentes, pero no desligadas del universo sino, por el contrario, unidas íntimamente a él por vínculos peculiares:

> De aquí que si, por medio de la naturaleza, se suministra un espejo terso y plano, también por medio del arte [de la memoria] florece y resplandece la luz de las reglas en el raciocinio; por ello, según la facultad ensanchada por las imágenes claras y patentes de las cosas que vienen a nuestra consideración, nos encaminamos a la felicidad suma (Bruno, 1973, 337).

La patencia con que se presentan a la mente las imágenes en este espejo de la memoria no deja, para Bruno, lugar a dudas: el reflejo es el de las cosas que se presentan, universo que, a su vez, es reflejo de la unidad; así, reflejos y reflejados mantienen una estrecha relación. Bruno evita los problemas del escepticismo al postular, de base, una única sustancia que se despliega y una única fuerza que opera. Así, según Gómez de Liaño:

> La naturaleza es el espejo terso que refleja el mundo divino, la reflexión humana es el espejo que reproduce los signos de la naturaleza. El arte de la memoria de Bruno equivale a la construcción de un espejo mental; de un espejo que, mediante rara magia, alojará el haz del universo (Bruno, 1973, 337).

Sin embargo, no parece correcto hablar estrictamente de magia, tal vez fuera mejor decir que la cosmología bruniana, que parte de cierta base monista, permite explicar la relación entre las entidades y sus reflejos, salvando con ello el problema epistemológico clásico de cualquier dualismo que consiste en explicar cómo se corresponden reflejo y entidad o, si se prefiere, entidades mentales y extramentales.

3. *De las imágenes*

Aunque los espacios mentales constituyen una base importante para la comprensión del arte de la memoria, no debemos olvidar que esos «lugares», que se construyen en la mente, deben guardar, cada uno y de manera propia, ciertas imágenes o figuras que son el segundo elemento fundamental para lograr el conocimiento unificado.

El método mnemotécnico bruniano contempla las designaciones o signos de las cosas. Naturalmente, el signo no es el del gramático, no es mera convención, sino que son los auténticos signos de las cosas, las sombras de los vestigios de la naturaleza en nuestras mentes. Así, aunque situados en el último nivel de la escala de la realidad, los signos forman parte de esta ontología. Bruno afirma que las imágenes están en las cosas como en su lugar propio, lo que sugeriría que, en nuestra mente, están de modo impropio, aunque en ella se conserven y guarden.

En general, las imágenes son similitudes o semejanzas de las cosas inscritas en nuestra mente.

De la muchedumbre de signos, Bruno se propone distinguir con pulcritud todo lo que representa o significa. Así, tenemos notas, caracteres, signos, sellos, indicios, figuras, etc., en un intento por darles sitio específico y definido a todas nuestras percepciones, desde las sensibles a las inteligibles, ya que el alma recibe tanto «especies visibles» como algunas que provienen del mundo supremo; sin embargo, siempre las recibimos a través de signos:

> Así pues, las formas, simulacros y signáculos, son vehículos y como vínculos con los que los favores de las cosas superiores ya fluyen, se presentan y se introducen, ya son concebidos, contenidos y guardados (Bruno, 1973, 350-351).

Queda claro que el conocimiento se funda en estos signos, a través de los cuales se captan las especies y sus cualidades, desde las ideas arquetípicas hasta las sombras del mundo natural, así como los importantes vínculos que guardan entre sí.

Por otra parte, los signos, símbolos o imágenes, pues la variedad es grande, constituyen, desde el punto de vista epistemológico, el conteni-

do propio de la mente, sin dejar de ser, desde el punto de vista ontológico, parte de la realidad, así sea muy menguada:

> Por eso sabemos que no se puede realizar ninguna operación conveniente con nuestra naturaleza, sin ciertas formas o figuras que, por medio de los sentidos externos, son concebidas a partir de los objetos sensibles y que se establecen y dirigen en los sentidos interiores (Bruno, 1973, 353).

Además, siguiendo el platonismo, Bruno propone que hay ideas innatas. En efecto, hay imágenes de las cosas que preexisten en nosotros y, gracias a ellas, en vista de que ya las conocemos, somos capaces de acceder a lo que desconocemos: «logramos aquello de lo que carecemos y deseamos».

Por otra parte, es fundamental para el conocimiento ordenar y cotejar nuestras imágenes innatas, lo que nos permitirá encontrar nuevas imágenes o las cosas mismas de las que son imágenes (Bruno, 1973, 355-356).

En relación directa con el mecanismo de la memoria, Bruno establece, en el capítulo octavo, «Sobre la composición de imágenes, signos e ideas...», varias reglas de asociación a fin de convertir todo signo en imagen visual, con objeto de beneficiar las capacidades de almacenamiento y recuerdo. Entre las 30 reglas asociativas cabe destacar la de concomitancia (como se asocian la llama y el fuego), la de consecuencia (como se asocian la tierra húmeda y la lluvia), la de adyacencia (como se asocian la pluma y el escritor), la de lo relativo (como se asocian el padre y el hijo), etc. Estas reglas se presentan en Bruno como algo que habrá de adquirirse por hábito, asociaciones que junto con otras 26 más que propone son realmente, a su juicio, artificiales. Curiosamente, dos siglos después, Hume verá precisamente algunas de estas reglas asociativas como parte de los procedimientos naturales operativos de nuestra mente.

Finalmente, el sujeto o receptáculo de las imágenes es, como ya se dijo, nuestro entendimiento, el cual, según Bruno, es ajeno a la cantidad o a la extensión, pues no es sino puro y simple acto (Bruno, 1973, 372). El entendimiento es centro de actividades mentales, ya que no sólo contiene las especies de las formas concebidas externamente, sino que, por la imaginación, elabora lo conceptual matemático, por la memoria almacena las formas de las especies naturales, y por el intelecto compone innumerables especies concebibles (Bruno, 1973, 373).

Así, el entendimiento, que ordena sus múltiples y complejos contenidos en el edificio artificial, cuyos lugares permiten almacenar los signos, logrará su cometido de un conocimiento completo cuando llegue a reflejar, como terso espejo, todas las especies naturales y haya

integrado todas las virtudes superiores al mundo natural. Por ello, el arte mnemotécnico, que es «el arte que de todas las cosas hace todas las cosas», refleja claramente la idea bruniana, no sólo del conocimiento unificado, sino de un universo unitario.

4. *La memoria en René Descartes*

4.1. A modo de introducción

Explicar lo que sea la memoria para Descartes resulta una cuestión compleja en vista de que la misma se encuentra en la zona límite entre lo mental y lo corpóreo, de ahí la dificultad para ubicarla. En un primer momento, concretamente en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes describe la memoria como una función del entendimiento, esto es, del pensamiento o alma; sin embargo, en el *Tratado del hombre* la presenta, más bien, como parte del mecanismo corpóreo y, finalmente, en las *Pasiones del alma*, al hacer hincapié en el problema de la interacción alma-cuerpo, intenta dar una explicación de la génesis de la memoria humana, como un mecanismo doble, fisiológico y mental.

En última instancia, lo que se intenta mostrar, en lo que sigue, es que la memoria, en el ser humano, pone a prueba el tajante dualismo cartesiano de las *Meditaciones*. Funciones tales como la memoria y la percepción sensible, le obligan a abrir el «yo» fuerte del pensamiento a las alteraciones del cuerpo. Habrá, naturalmente, formas de la memoria que se asimilarían fácilmente a una memoria animal, habitual o mecánica, ésta se denominaría, de manera natural, memoria sensible y la explicarían los propios mecanismos del cuerpo; otras formas, más propias del intelecto, Descartes las denomina memoria intelectual, pero hay vastísimos campos del conocimiento que requieren ambas formas. Cómo intenta Descartes responder a la cuestión de las relaciones entre la memoria sensible y la intelectual será lo que expondremos en lo que sigue.

4.2. La memoria como parte de las funciones del espíritu en las *Reglas*

Descartes considera que no hay una diferencia sustantiva en la fuerza anímica única, la cual puede realizar diversas funciones:

> Y esta misma fuerza recibe en nombre conforme a sus diversas funciones, ya de entendimiento puro, ya de imaginación, ya de memoria, ya de sentido, pero, propiamente hablando, se llama alma en tanto forma nuevas ideas en la fantasía o se inclina sobre aquellas que ya han

sido trazadas y la consideramos apta para todas estas distintas operaciones (AT X, 416).

Si bien la memoria, desde la perspectiva de las *Reglas*, es una función anímica, será importante saber en qué consiste. A este respecto, Descartes, más que una descripción, nos presenta su uso y límites. En efecto, en la Regla III hace depender de la memoria la certeza de la deducción[13]; asimismo, en la Regla X se refiere a la garantía de la memoria para la certeza de la inducción o enumeración[14] y, finalmente, en la Regla XII afirma la importancia de la memoria como garante de las conclusiones de toda inferencia:

> Es de la memoria, en efecto, que depende, ya lo hemos dicho, la certeza de las conclusiones que abarcan más términos de los que podemos captar en una sola intuición (AT X, 408).

El entrenamiento de la intuición, que prescriben las *Reglas*, debe acabar por llegar a la intuición simultánea de todo el proceso inferencial. Este ejercicio estimula y aumenta la capacidad anímica:

> Las recorreré [las relaciones de magnitud en estudio] muchas veces con un movimiento continuo de la imaginación, intuyendo, simultáneamente, una relación y pasando a la siguiente, hasta que haya aprendido a pasar de la primera a la última tan rápidamente que la memoria se quede sin ningún papel que jugar y que me parezca tener una intuición simultánea del todo; de este modo, en efecto, ayudando a la memoria, se remedia también la lentitud del alma y aumentamos, en cierta medida, su capacidad (Regla XVI, AT X, 388).

Descartes ya no propone un «arte de la memoria» para mejorarla. Para él ha dejado de tener el significado y dignidad que le asignaron Platón, san Agustín, Raimon Lull o Giordano Bruno[15], desde diferentes perspectivas. Lejos de acercarnos a la dignidad divina, como quería san Agustín, la memoria, según Descartes, nos precipita en el error:

> [...] después de haber demostrado la existencia de Dios y de Dios como no engañador, puedo decir, no que mi alma me engaña, en

13. «Distinguimos aquí la intuición intelectual de la deducción cierta, en que concebimos, en la segunda, una especie de movimiento o de sucesión y no así en la otra y que, además, para la deducción no se requiere, como para la intuición, de una evidencia actual, sino que es de la memoria de donde saca, en cierta forma, su certeza» (AT X, 370).

14. «En este último caso, le hemos dado el nombre de enumeración o de inducción, puesto que allí el entendimiento no puede abarcarla entera [la cadena inferencial] en un instante, sino que su certeza depende, en cierta forma, de la memoria que debe de conservar los juicios concernientes a cada una de las partes de la enumeración para que, de su conjunto, pueda sacarse una conclusión única» (Regla XII, AT X, 411 ss.).

15. Véase *supra*, pp. 50-54, la sección dedicada a Bruno en este escrito.

vista de la rectitud que Dios le ha dado, sino que mi memoria me engaña, porque creo acordarme de una cosa de la cual realmente no me acuerdo; la memoria, *per se*, tiene defectos (AT VII, 230).

4.3. La memoria vista desde el *Tratado del hombre* como parte del mecanismo corpóreo

En el resumen final del *Tratado del hombre*, se expresa con claridad que, desde la perspectiva mecanicista, es posible, en principio, explicar operaciones como la memoria o la imaginación sin apelar a ninguna mente o alma. En el marco de esta propuesta, aunque no se describe cabalmente el mecanismo de la memoria, se puntualiza que en ella se imprimen y retienen las ideas de cualidades de cosas externas, como el color, el sabor, etc., es decir, se ha restringido la explicación a la memoria que Descartes denomina corpórea. Naturalmente, él querría con esto subrayar que la recepción y la retención de esta clase de estímulos externos no requiere ningún despliegue de la fuerza anímica cognitiva; pero, ¿es esto realmente posible?

Descartes va aun más lejos. No sólo estima que la retención e impresión de ideas en la memoria es puramente mecánica, sino que piensa que las reacciones o movimientos corpóreos, que se derivan de las impresiones retenidas en la memoria, lo son también. De otra manera, para Descartes puede haber una pura memoria corpórea que, naturalmente, se limita a la impresión y retención de ideas adventicias y que se explica a un nivel puramente mecánico, fisiológico. Los espíritus animales recogen los estímulos de los sentidos, los llevan al cerebro y los devuelven a las extremidades del cuerpo el mensaje cerebral, sin que el alma perciba este proceso.

En suma, si existe una memoria inferior, meramente corpórea o animal, es posible pensar en una memoria superior. A este respecto Descartes le responde a Burman:

> No me niego a admitir la memoria intelectual; ésta existe. Cuando, por ejemplo, al oír que la palabra «rey» significa poder supremo, le encargo esto a mi memoria y luego, subsecuentemente, recuerdo el significado por medio de mi memoria; debe ser, pues, la memoria intelectual la que hace esto posible. Porque ciertamente, no hay relación entre las tres letras (r-e-y) y su significado, que pudiese permitirme derivar el sentido de las letras[16].

16. «Es la memoria intelectual la que me permite recordar qué representan las letras. De cualquier forma, esta memoria intelectual tiene como sus objetos, más bien, los universales que los particulares y, por ello, no nos permite recordar cada cosa singular que hemos hecho» (AT VII, 17).

4.4. El problema de la memoria en *Las pasiones del alma*

En *Las pasiones del alma* Descartes no sólo indica que, gracias a la omnipotencia divina, mente y cuerpo están unidos, aun siendo sustancias mutuamente excluyentes, sino que, además, intenta explicar el mecanismo de su interacción. Considera, pues, que el alma ejerce sus funciones más inmediata y particularmente en la glándula pineal, desde donde irradia la acción a todo el cuerpo. De este modo, la glándula pineal o conarión es un mecanismo hipersensible que mueve a y es movido por los «espíritus animales» (sutiles partículas de sangre).

Los movimientos de la glándula no son indiferentes, sino que siguen diversos patrones; de hecho, los cambios en su movimiento parecen indicar la diferencia entre las funciones mentales y las meramente cerebrales. Además, los movimientos de la glándula pueden darse como respuesta a la acción externa o a la acción interna. Un ejemplo del primer tipo es la percepción sensible. En este caso, los «espíritus animales» van, de las terminaciones nerviosas de los sentidos, hasta la glándula pineal, moviéndola, movimientos que alertan el alma de alguna forma. En relación con la acción interna, la glándula es, según Descartes, movida por el alma, movimiento que transmite a los espíritus animales. El tipo de movimientos de la glándula determina las diversas operaciones del cerebro o las respuestas motrices de otras partes del cuerpo. Así, la glándula pineal es, según Descartes, el punto nodal de la interacción alma-cuerpo.

En cuanto a la memoria, en *Las pasiones del alma*, Descartes explica cómo se generan nuestros recuerdos poniendo en relación los aspectos mental y corpóreo:

> Así, cuando el alma quiere recordar algo, esta volición hace a la glándula inclinarse a un lado y luego al otro, conduciendo así, los espíritus animales, a diferentes regiones del cerebro hasta que llegan a aquella que contiene las huellas que dejaron los objetos que queremos recordar. Estas huellas consisten simplemente en el hecho de que los poros del cerebro, a través de los cuales, previamente, los espíritus trazan su camino debido a la presencia de este objeto, llegan a ser más aptos que los otros para abrirse de la misma manera cuando los espíritus se dirigen nuevamente hacia ellos. Y así, los espíritus entran a estos poros más fácilmente cuando llegan hasta ellos produciendo en la glándula ese movimiento especial que le representa el mismo objeto al alma y le hace recordar el objeto como aquel que ella quiere recordar[17].

17. AT XI, 362. Véanse, *supra*, las pp. 40 ss. las propuestas de los neurofisiólogos con respecto a este mismo pasaje de Descartes.

A pesar del dualismo, lo más importante es que Descartes deja de considerar la memoria como una especie de almacén de imágenes y plantea la novedosa idea de las «huellas» o «rastros» de la memoria en el cerebro y en la mente. En efecto, en una carta de 1644 que dirige a Mesland dice:

> En cuanto a la memoria, pienso que la memoria de las cosas materiales depende de las huellas que quedan en el cerebro después de que una imagen ha sido impresa en él y que la memoria de las cosas intelectuales depende de algunas otras huellas que se quedan en la mente misma. Pero las últimas son de una clase completamente diferente de las primeras y no puedo explicarlas mediante un ejemplo sacado de las cosas corpóreas sin una gran cantidad de especificaciones (A Mesland, mayo de 1644; AT IV, 114).

Así, hay huellas fisiológicas cerebrales que constituyen los rastros de la memoria corpórea y «huellas» mentales que son la base de la memoria intelectual. Con todo, lo que ha llamado la atención de algunos neurofisiólogos contemporáneos es la concepción cartesiana de que existe una peculiar organización en sustratos de aprendizaje y memoria. En 1957 Karl Lashley puso de manifiesto que la explicación cartesiana sobre el funcionamiento de la memoria es muy semejante a algunas explicaciones contemporáneas que tienen como hipótesis central la existencia de sustratos cerebrales. En efecto, «buscar las huellas de lo que se quiere recordar» es muy semejante a «encontrar los rastros dejados por la cosa que se desea recordar», aunque la diferencia fundamental es que para ello no se requiere ni de la «glándula pineal» ni de los «espíritus animales», sino de impulsos nerviosos que se inclinan a diferentes partes del cerebro[18].

El esquema teórico tras estas consideraciones es semejante. Tanto para Descartes como para Lashley, no es que la mente conserve las «copias de los objetos» como un almacén de burdas imágenes, sino que, en el cerebro, por su peculiar plasticidad, quedan «rastros» o «huellas» de lo percibido, que serán «buscadas» por los «espíritus animales» según Descartes o por los impulsos nerviosos, según el autor contemporáneo[19].

En síntesis, la consideración cartesiana del problema de la memoria se asemeja a algunas propuestas contemporáneas al tomar en cuenta

18. Cf. Benítez (1993b, 66) y *supra* pp. 40 ss. para algo más sobre Lashley y la «búsqueda del engrama».

19. En una carta a Meysonnier de 1640, Descartes escribe: «En cuanto a las impresiones que se preservan en la memoria, imagino que no son muy diferentes a los pliegues que quedan en un papel después de que ha sido doblado una vez y así pienso que se forman en la mayor parte de la sustancia del cerebro» (en Descartes, 1991, III, 143).

la plasticidad cerebral, las «huellas» de la memoria que, localizables en principio, no están unidas a ningún lugar anatómico específico, como Descartes le dice a Meysonnier el 29 de enero de 1640:

> Pienso, también, que algunas de las impresiones que sirven a la memoria, pueden estar en otras varias partes del cuerpo; por ejemplo, la destreza de un luchador no está únicamente en su cabeza, sino también, en parte, en los músculos de sus manos y así sucede con todo lo demás (Carta a Meysonnier del 29 de enero de 1640; AT IV, 144).

5. *Conclusión*

La presentación histórica de las propuestas que sobre la memoria formularon los autores en estudio, pone de manifiesto que el tratamiento de estas cuestiones, psicológico-descriptivo en el caso de Aristóteles, se opone al de corte neoplatónico de Giordano Bruno, quien considera que el arte de la memoria forma parte ontológicamente y permite un conocimiento integral del universo. El lugar central que Giordano Bruno le concede a la memoria, desde las perspectivas epistemológica y ontológica, será reemplazado por la fuerte crítica cartesiana, que reduce la memoria a una operación que con frecuencia conduce al error, de tal manera que Descartes intenta reducir al mínimo su uso en los esquemas de argumentación, inferencias, etcétera.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La doble vertiente desarrollada a lo largo de este estudio nos ha permitido acercarnos no sólo a la problemática contemporánea, sino a la gestación de la misma, iluminando algunos aspectos pertinentes, lo que da como resultado la presentación del estado de la cuestión de la memoria en nuestro días.

De la reflexión de sentido común que Aristóteles hace sobre la memoria como una facultad incuestionable en el más psicológico de sus tratados, el problema se situará en el Renacimiento en una perspectiva que hace de la memoria la facultad *par excelence* en el ámbito del conocimiento humano, hasta llegar a la época moderna, donde su papel se reduce o a los rastros fisiológicos o a los rastros intelectuales de nuestras percepciones.

Pasamos, así, del almacén de entidades a la estratificación de la mente, posición que no ha variado mucho desde el siglo XVII hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (1944), *Las confesiones*, Poblet, Buenos Aires.

Aristóteles (1977), *De la memoria y el recuerdo*, en Id., *Obras completas*, Aguilar, Madrid.

Aristóteles (1977), *Metafísica*, en Id., *Obras completas*, Aguilar, Madrid.

Benítez, L. (coord.) (1993a), *Homenaje a Descartes*, UNAM, México.

Benítez, L. (1993b), «El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal», en L. Benítez (coord.) (1993a), pp. 53-68.

Benítez, L. (1993c), «Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano», en L. Benítez y J. A. Robles (comps.) (1993),

Benítez, L. y J. A. Robles (comps.) (1993), *El problema de la relación mente-cuerpo*, UNAM, México.

Berkeley, G. (1972), *Teoría de la visión y Tratado sobre el conocimiento humano*, Espasa Calpe, Madrid.

Berkeley, G. (1948), *The complete Works of George Berkeley*, ed. de A. A. Luce y T. E. Jessop en 9 vols., London.

Bruno, G. (1973), *Mundo, magia, memoria*, ed. de I. Gómez de Liaño, Taurus, Madrid.

Cornford, F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht/Boston/London.

Descartes, R. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes* I-III, Cambridge University Press, Cambridge.

Descartes, R. (1966), *Oeuvres*, ed. preparada por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin, Paris.

Edwards. P. (ed.) (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols., McMillan & The Free Press.

Gregory, R. L. (ed.) (1988), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Pres, Oxford/New York.

Harré, R. y R. Lamb (eds.) (1983), *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Blackwel, Oxford.

Lashley, K. S. (1950), «In Search for the Engram», en *Society for Experimental Biology Symposium 4: Psycological Mechanism in animal Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 478-505.

Malabranche, N. (1938), *Oeuvres Complètes*, ed. de D. Roustan y P. Schrecker, Paris.

Malcolm, N. (1977), *Memory and Mind*, Cornell University Press, Ithaca/London,

Munsat, St. (1967), *The Concept of Memory*, Random House, New York/Toronto.

Platón (1955), *Théetète*, en Id., *Oeuvres Complètes*, Les Belles Letres, Paris.

Pollock, J. L. (1974), *Knowledge and Justification*, Princenton University Press, Princenton NJ.

Robles, J. A. (1993), «Berkeley: mente e ideas», en Benítez y Robles (1993).

Ross, W. D. (1957), *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires.
Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, London.
Ryle, G. (1962 [1949]), *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York.
Shoemaker, S. (1967), «Memory», en P. Edwards (1967).
Thompson, R. F. y N. H. Donegan (1986), «The Search for the the Engram», en AA. VV., *Learning and Memory. A Biological View*, Academic Press.

LA CREENCIA

Salma Saab

Desde sus orígenes hasta el siglo pasado la epistemología se ha encargado, casi exclusivamente, del estudio de la creencia. En la actualidad, sin embargo, ha pasado también a ser de interés de los campos de la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje, más recientemente creados. El giro que ha tomado su estudio no sólo debe entenderse en el sentido de que se ha expandido a otros campos, sino en el sentido de que se han abierto nuevas maneras de aproximarse, en general, a los estados psicológicos. En los tratados de epistemología, la creencia ha solido ocupar un sitio secundario, supeditado al interés central de esclarecer la naturaleza del conocimiento. La creencia ocupa el lugar del componente psicológico subjetivo, a partir del cual se construye el estado de conocimiento, con el cual se pretende alcanzar verdades que tienen una validez objetiva. Otras veces, se considera que el estado de creencia es un estado mental distinto e inferior al del conocimiento y que se tiene en su defecto. En cambio, en el escenario de la filosofía de la mente (y de la acción) la noción de creencia ocupa en sí misma un lugar, con un valor independiente de la noción de conocimiento, que se considera clave para nuestra concepción de lo que es tener una vida mental. En este nuevo escenario, la preocupación por lo mental, que no deja de comprender un núcleo importante de problemas epistemológicos tradicionales, para muchos se inscribe dentro de los impresionantes desarrollos tecnológicos que han revolucionado a nuestro siglo y que han transformado tanto a la psicología experimental como los diseños de máquinas muy sofisticadas que intentan modelar algunos aspectos de nuestras capacidades intelectuales y cognoscitivas humanas. Esta apertura de los filósofos a los desarrollos y descubrimientos que se obtienen en las diversas ciencias no tiene precedente en ningún otro momento histórico. Así, quienes se interesan en la llamada «cien-

cia cognitiva» pretenden resolver algunas cuestiones epistemológicas nutriéndose de las investigaciones de los procesos neurofisiológicos cerebrales y de algunos estudios que se llevan a cabo en inteligencia artificial. En éstos predomina la tendencia a considerar que el ámbito de lo mental puede naturalizarse, esto es, que puede estudiarse de la misma manera en que se estudian otras disciplinas científicas y en donde se busca definir lo mental en términos puramente físicos. Los más radicales —como Quine— incluso proponen reubicar la rama de la epistemología como un capítulo de la psicología.

En el campo de la filosofía del lenguaje el estudio de la creencia cobra importancia debido, en parte, a que se establece un paralelismo entre la estructura de nuestro pensamiento y la estructura del lenguaje. La estructura lógica de los enunciados de creencia y los patrones de inferencia o de razonamiento en los que aparecen esos enunciados han requerido de un análisis particular. El trabajo pionero de Hintikka (1962), en la llamada lógica epistémica, es una clara ilustración de esta preocupación.

El estudio de lo mental en la tradición en epistemología, con raras excepciones, suele abordarse desde la perspectiva de la primera persona. Desde esta perspectiva, el sujeto cuenta como la autoridad última para decidir —mediante introspección— qué estados mentales tiene. En la filosofía actual, se gira hacia la perspectiva de la tercera persona —la del observador—. Desde esta óptica, los criterios que se manejan son públicos: las atribuciones de estados mentales a los otros se hacen a partir de los datos observables de la conducta. Sea como fuere, el modelo de explicación mental que más nos satisfaga debe permitirnos entender e interpretar la conducta observable de un sujeto, atribuyéndole estados mentales, con base en ciertos principios de racionalidad.

Hablando en términos generales acerca de lo mental, la tesis filosófica que de forma natural va más de acuerdo con nuestra concepción psicológica ordinaria es la que considera que los estados mentales están integrados por dos factores: la actitud del sujeto y un contenido al cual se dirige esa actitud. Sostener que los actos o estados mentales se dirigen hacia un objeto suele reformularse diciendo que son actos intencionales, de allí que el problema del contenido se conozca, a partir de Brentano (1874), como el problema de la intencionalidad. Brentano retoma el término «intencional» de los escolásticos, que es el término que éstos empleaban para referirse al rasgo distintivo de lo mental, en contraste con lo físico. Las diferentes posiciones respecto de lo mental pueden agruparse según consideren que la actitud misma o el contenido es de mayor importancia. Así, en la epistemología clásica, los filósofos se preocupan por caracterizar y definir cada uno de los estados o actitudes mentales, *vis à vis* otros estados mentales, mientras que en la

actualidad el énfasis pasa a su aspecto semántico, encapsulado en el contenido. En el primer caso, la cuestión del contenido suele no problematizarse y el papel central que se les asignan a los contenidos mentales es el de *representar* el mundo: el contenido es el objeto de la representación del estado mental. Se parte de que el contenido es el núcleo que las diferentes actitudes comparten, de ahí que se busquen sus rasgos distintivos en las diferentes actitudes. En el segundo caso, los filósofos se centran en el contenido y se plantean problemas distintos, tales como la naturaleza de los contenidos y cómo se configuran. Consideran importante decidir si se acepta que ciertos estados como la creencia son estados complejos que pueden descomponerse en una actitud dirigida hacia un contenido, o si tienen una estructura distinta. También se preocupan de la cuestión de si el contenido es proposicional o no; de si el contenido se constituye íntegramente en el fuero interno del sujeto, o si se constituye refiriéndose a condiciones externas al sujeto, ya sea en relación con el medio ambiente o en relación con la comunidad de la que forma parte.

Brentano suscribe la idea escolástica de que lo intencional es el rasgo distintivo de todos los estados mentales y sólo de ellos. Es decir, que la intencionalidad es tanto condición necesaria como condición suficiente para un estado mental. Sin embargo, no han faltado autores que hayan disputado ambas tesis. Algunos consideran que no todos los estados mentales son intencionales (*contra* la idea de que la intencionalidad es condición suficiente de lo mental) y otros consideran que se puede hablar de una conducta intencional asociada a organismos que no están dotados de una vida mental (*contra* la intencionalidad como condición necesaria de lo mental). Pero, independientemente de que se acepte la tesis de la intencionalidad como rasgo general de todos los fenómenos mentales, se puede aceptar como tesis restringida a ciertos estados mentales entre los que, sin lugar a dudas, se incluirían las creencias.

Así como los epistemólogos han distinguido varios usos de la noción de conocimiento, también han hecho lo mismo en relación con la creencia. En sus usos más usuales, estas nociones se conectan con objetos o se conectan con proposiciones (o «entidades» lingüísticas). Sin embargo, sus usos en el caso del conocimiento y el caso de la creencia no funcionan de manera paralela. Un conocimiento de objetos se considera como un conocimiento directo (Russell utiliza el término, en inglés, *acquaintance* para referirse a este tipo de conocimiento), que se caracteriza por el hecho de que el sujeto está familiarizado o ha estado en contacto directo con aquello que dice conocer. Por ejemplo, decimos que A conoce a Pedro, cuando lo ha visto o se lo han presentado, o que conoce México cuando ha estado en ese país. Un conocimiento proposicional, en cambio, es un conocimiento indirecto, en el cual se

tiene algún tipo de información acerca de lo que se conoce y esa información suele expresarse mediante oraciones. En estos casos los enunciados que expresan conocimiento introducen una cláusula relativa, y tienen la forma «S sabe que *p*», como por ejemplo, «S sabe que 2+2=4». En el caso del conocimiento también se da un tipo de conocimiento práctico, como el que señala Platón en el *Menón* en donde se dice que una persona conoce el camino a Larisa, queriendo decir con ello que sabe cómo llegar a Larisa. En el caso de la creencia proposicional, su uso es paralelo al del conocimiento proposicional. Pero el paralelismo se rompe en los otros dos casos. El uso de la creencia en objetos funciona distinto del conocimiento de objetos, y en el caso de las creencias no existe un equivalente al conocimiento práctico. La estructura de las creencias en relación con objetos suele ser de la forma «S cree *en x*», como por ejemplo «S cree en Dios» o «S cree en la democracia»[1]. En el caso de la creencia predomina un olvido casi total del uso no proposicional de la creencia, que se relega a los terrenos de la religión y la ética y en los estudios epistemológicos sólo se les da preeminencia a los usos proposicionales. No obstante, es importante preguntarse por la relación que existe entre ambos usos. En el caso del conocimiento, suele pensarse que el conocimiento proposicional deriva o depende del conocimiento directo. En el caso de la creencia funciona a la inversa. En los raros casos en los que se atienden ambos usos, se toma el uso proposicional como el básico y se considera que el uso no proposicional se puede definir en términos del primero. Así, por ejemplo, en el caso de la creencia se sostiene que cuando decimos «Yo le creo a Juan», podemos decir que le creemos en la medida en que creemos la proposición que él afirma.

Mencioné que el conocimiento proposicional —que abarca todo el conocimiento indirecto— puede concebirse como un fenómeno complejo que al analizarse integra la creencia como su componente psicológico o subjetivo. Si se toma al sujeto como punto de partida del conocimiento, se plantea la cuestión básica de qué hay que agregar a su creencia para que ésta se constituya en conocimiento. El primer requisito del conocimiento —que también se señala como una de sus diferencias respecto de la creencia— tiene que ver con su conexión con la verdad. En tanto que las creencias pueden ser verdaderas o falsas, el conocimiento excluye la falsedad. Sin embargo, como requisito es insuficiente para garantizar que haya conocimiento, ya que no excluye los casos en los que el sujeto acierte por azar en cuanto a la verdad de lo que cree. Por consiguiente, para excluir la posibilidad de que se

1. Para una buena exposición de los diferentes usos es recomendable la lectura de Price (1969).

llegue a las creencias verdaderas de manera equivocada o azarosa, se agrega que la creencia debe fundamentarse o justificarse. Con estas características, se configura la definición del conocimiento —que aparece por primera vez en el *Teeteto* de Platón— que, a pesar de las diversas críticas que Platón le dirige, se instituyó como la definición tradicional del conocimiento: Un sujeto S sabe que *p* si y sólo si S cree justificadamente que *p* es verdadera. De estas tres condiciones del conocimiento, la condición de justificación es la que se ha considerado la más problemática, sobre todo frente a los cuestionamientos del escéptico y, por ende, la que más ha merecido elucidación. Por contraste, en la que menos se ha reparado, hasta muy recientemente, es la creencia.

Platón —según algunos comentadores— se aparta de la línea tradicional, en tanto que no considera que la creencia se tome como el estado genérico y que el estado de conocimiento se conciba como un tipo específico de creencia. Platón, más bien, remite la creencia y el conocimiento a diferentes facultades que se ejercen sobre diferentes realidades: la creencia se vincula con el mundo sensible o físico y el conocimiento con una realidad inteligible o de ideas abstractas. De todos los diálogos platónicos es en *La República* donde se presenta más claramente la propuesta de un modelo del conocimiento en el cual se jerarquizan los diferentes estados con sus correlatos objetivos. Partiendo de las formas de conocimiento más rudimentarias e inferiores, la creencia ocupa la segunda en orden ascendente[2]. Platón entiende la creencia (*doxa*) como la opinión que el sujeto se forma de las cosas sensibles, que se caracterizan por estar en un flujo continuo. La naturaleza cambiante de la realidad física es lo que obstaculiza su conocimiento. Platón reserva el término de conocimiento (*episteme*) al caso en el cual el sujeto está en contacto con una realidad abstracta o inteligible, que es inmutable, y las verdades que se conocen son eternas. Esta postura platónica, en la cual se niega que tanto el conocimiento como la creencia pueden adoptarse frente a los mismos objetos, hoy en día es poco aceptada, entre otras cosas, porque ya no es tan común pensar que haya conocimiento absoluto. En la actualidad, tenemos la inclinación a pensar en el conocimiento en términos más dinámicos y juzgado desde una dimensión histórica. En caso de que no se renunciara íntegramente al conocimiento absoluto, se tomaría como un ideal utópico al cual, sin embargo, tenderíamos a aproximarnos.

En la época medieval, los denominados nominalistas, conservan la separación entre conocimiento y creencia y limitan el conocimiento ya sea a lo que se obtiene de manera intuitiva o a lo que se obtiene

2. Cf. Libro VII. En el Libro VI Platón nos ofrece en su conocida alegoría de la caverna una descripción metafórica de su modelo del conocimiento.

por vía de la demostración. En contraste, en conexión con lo sensible se aceptan grados de duda y, por consiguiente, grados de creencia, que se recogen con el término *estimatio*. Lo crucial es que si se llegara a una creencia cierta, esto es, si se llegara a una creencia en la cual se eliminara su falsedad, de cualquier forma seguiría siendo distinta del estado de conocimiento; la diferencia entre ellas persistiría, aunque no fueran diferentes en términos de duda o para efectos prácticos, en cuanto a los tipos de verdades que establecen y los métodos que se emplean para llegar a ellas. No es sino hasta la modernidad en los siglos XVII y XVIII que se esgrimen otro tipo de razones por las que no puede alcanzarse un conocimiento del mundo. Estas razones no hacen más que reforzar la tesis de que sólo podemos tener grados de creencia que varían según las pruebas que se tengan. La primera es que entre el sujeto y el mundo se interpone una realidad interna, por lo que el contacto con el mundo deja de ser directo e inmediato. La naturaleza del mundo externo se *infiere* a partir de las apariencias, ideas, representaciones o imágenes —según la terminología que se elija— que se encuentran en la mente del sujeto. Las apariencias o representaciones se toman como efectos a partir de los cuales se trata de llegar a sus causas físicas. La segunda razón por la que no se tendría conocimiento del mundo físico deriva de las limitaciones del método experimental e inductivo. El método sólo nos permitiría *conjeturar* o formar hipótesis acerca de cómo es el mundo a partir de las evidencias o razones que la apoyan. Lo razonable de una creencia está en función de las razones que la apoyan o legitiman.

Si esquematizamos las propuestas más influyentes que han existido en relación con la creencia, obtendríamos una primera división entre los que le dan un estatuto ontológico y los que prescinden de la noción o la eliminan. Con el primer grupo de propuestas se abre un abanico muy amplio de posibilidades que tienen como denominador común la aceptación de que las creencias tienen alguna forma de existencia real, pero difieren en cuanto a cómo especifican su naturaleza. En sus variantes más comunes, la creencia se toma como: *a*) un estado mental consciente (*i. e.* como acto u ocurrencia mental); *b*) además de la existencia de las creencias como estados conscientes se acepta también la existencia de creencias inconscientes; *c*) como estado disposicional; *d*) como estado funcional, y *e*) como experiencia fenomenológica o sentimiento. En el segundo grupo de propuestas: *a*) relegan la creencia a una mera manera de hablar; *b*) la consideran como un término que pertenece a nuestra psicología cotidiana pero que es teóricamente eliminable del cuerpo de una teoría científica; *c*) la consideran como una ficción que, sin embargo, es instrumentalmente útil; *d*) se toma como una noción que se desvanece en nuestras prácticas socio-lingüísticas.

En este ensayo no me detendré en todas ellas y elegiré las que juzgo más representativas. En primer término, expondré la postura realista del tipo que asume que la creencia es un acto u ocurrencia mental consciente, presente a la mente, que es la postura clásica que predomina hasta este siglo. En segundo término, expondré la postura disposicional, tanto en su variante realista como reductivista. Finalmente me referiré a una postura funcionalista de la creencia de tipo biológico, que es una postura que tiene una historia más reciente. Tanto el análisis de la creencia como acto mental como el análisis disposicional realista de la creencia suponen que uno de los componentes de la creencia es tener en mente (*entertain*), en un caso en acto y en el otro como disposición a tener en mente un contenido de pensamiento. «Tener en mente» equivale a *entender* la oración o símbolo que se usa, que apunta a la experiencia mental pero desprendida de toda actitud —sea de signo favorable o desfavorable—. La diferencia sustancial entre los dos análisis brota en relación con el otro componente. El análisis de la creencia como acto mental agrega una «actitud» —que podría ser la actitud de asentimiento o disentimiento— mientras que el análisis disposicional agrega a la proposición representada o pensada (cuando está presente a la mente) o que se representaría si se diesen las condiciones adecuadas, si es que se piensa en una disposición. Podemos señalar a Braithwaite (1946) como el primer influyente defensor del análisis disposicional de la creencia. Sin embargo, en la literatura encontramos posturas como la de Mosterín en las que se propone combinar —sobre todo en el caso de las creencias proposicionales conscientes— los elementos de la creencia analizada en términos de actos mentales con los de la creencia analizada en términos disposicionales (cf. 1978, 115) La diferencia entre estas dos posiciones y la postura funcional de corte biológico estriba en que la última aborda el problema de la creencia desde una perspectiva histórica y evolutiva, aproximándose a la creencia desde el aspecto de su función más que de su constitución.

I. ANÁLISIS DE LA CREENCIA COMO OCURRENCIA U ACTO MENTAL

Entre los autores que conciben a la creencia como acto mental podemos señalar a los modernos (Descartes, Locke y Hume), los defensores de la psicología empírica (Brentano) y la corriente fenomenológica (Husserl) y, en una historia más reciente, autores como Russell. En todos estos autores, pese a las notables diferencias en sus análisis de la creencia, comparten la idea de que los diferentes estados mentales se distinguen por el modo o actitud que el sujeto adopta frente a un determinado contenido mental o pensamiento. Los diversos estados o actos

mentales se discriminan por el elemento psicológico que se agrega al contenido. Me concentraré en la teoría de Hume por ser representativa del análisis de la creencia como acto mental.

La caracterización de Hume de la creencia debe evaluarse en el marco general de la teoría de las ideas que toma de Locke. En este marco dará respuesta a sus muy diversas preocupaciones filosóficas y no sólo a las epistemológicas. Hume es un filósofo igualmente preocupado por las cuestiones políticas y morales que por las epistemológicas y les atribuye a las creencias un papel que rebasa los linderos de lo mental, abriéndolas a su dimensión práctica y social. Así, las ideas que se acompañan de creencias adquieren una mayor importancia y, por tanto, refuerzan la posibilidad de que se conviertan en los «principios que gobiernan todas nuestras acciones» (apéndice al *Tratado*, 629).

En su teoría de las ideas, Hume distingue entre impresiones e ideas, que corresponden, *grosso modo*, a la distinción entre sentir y pensar. Hume marca la diferencia entre ellas en tres respectos: su origen, en términos cualitativos y por sus consecuencias prácticas. En cuanto a su origen, sostiene que todas las ideas tienen su génesis en impresiones, en tanto que la causa de las impresiones es desconocida: igual podría surgir de un objeto, que ser producida por nuestra capacidad mental creadora o por Dios. En segundo término, las impresiones y las ideas, comparativamente, se distinguen en términos de «fuerza» o «vivacidad», siendo las primeras cualitativamente más fuertes y vivaces que las segundas. Por más vívida que sea una idea, según Hume, no alcanzaría nunca la fuerza de una experiencia presente. En tercer término, difieren en cuanto a los efectos que producen: sólo los sentimientos despiertan en el sujeto el impulso a actuar, mientras que frente a las ideas se puede mantener una actitud indiferente, es decir, que las ideas o pensamientos ni se aceptan ni se rechazan. La creencia se encuentra entre esas actitudes que hacen que frente a las ideas el sujeto pierda su indiferencia. Hume nos da cuenta de que, al través de la experiencia, de manera natural e irreflexiva nos formamos creencias y considera que es una actitud que, empíricamente, todos reconocemos con facilidad. Pero, ¿cómo distingue Hume una idea de una creencia o entre concebir una idea y creerla? Si Hume sólo acepta que hay impresiones o ideas y su criterio para distinguirlas es el criterio cualitativo de la vivacidad o fuerza, esto mismo lo obliga a trazar la diferencia entre las creencias y las ideas en iguales términos de fuerza o vivacidad. Estrictamente hablando, una creencia no es una impresión, pero proviene de ella de manera inmediata y, al hacerlo, le transfiere o comunica a la creencia su intensidad (cf. *Tratado*, 98). Ésta es la singular manera en la que Hume expresa que la creencia es una actitud o modo en el que se presenta una idea o un contenido.

Muchos filósofos en la actualidad conservan la forma de entender las creencias como modos en los que se presentan ciertos contenidos, sin convertir a la creencia en una vivencia o una experiencia, como hace Hume. Como acertadamente señala Stroud, Hume argumenta de manera falaz al pasar de la idea de la causa de que surjan las creencias, que bien pudiera tener entre sus características la fuerza que contienen las impresiones, a la idea de que la especificación de la diferencia entre creencias e ideas se establece en términos de intensidad (Stroud, 1977, 73). Hume incluye la creencia entre los *sentimientos* pero, dada su tajante separación entre las facultades mentales, la pone fuera del alcance y control de la razón y de la voluntad: la creencia es una imposición de nuestra propia naturaleza, que ejerce su influencia en nuestras pasiones y nuestra imaginación (cf. *Tratado de la Naturaleza Humana* I, III). Hume acomoda la creencia como una capacidad que tenemos para *sentir* y no como una capacidad *cognoscitiva*, como la mayoría de nosotros estaríamos más naturalmente inclinados a pensar. Si en lugar de ello, Hume hubiese considerado que las creencias caen bajo la jurisdicción de la razón, se hubiera visto forzado —por su modelo— a tomarlas como un tipo de idea que acompaña o se agrega a otras ideas. Hume considera esta conclusión intolerable ya que las despojaría de la fuerza motivadora para generar acciones. (En las posiciones más usuales, la fuerza motivadora suele asociarse a las actitudes conativas más que a las creencias.) Ello lo enfrenta al siguiente dilema en cuanto a la capacidad de las creencias que resultan del razonamiento para producir acciones: o el sujeto tiene poder de decisión en cuanto a aceptar, rechazar o suspender el juicio frente a las ideas y admite que por sí solas pueden llevar a la acción —sin necesidad de acompañarlas de deseos—, o les resta esa capacidad de ser controladas por el sujeto y les conserva su ímpetu motivador. En el primer caso, las creencias «guiarían» las acciones, en el sentido de elegir el medio más idóneo para realizarlas, pero en sí mismas no son las que llevarían a la acción. Hume reconoce en las creencias una dimensión causal, que es la que se refleja en el impacto que tienen las creencias en nuestras pasiones e imaginación y, una dimensión práctica, que le permite introducir la libertad de elección y, por tanto, de nuestra responsabilidad en nuestras acciones. Las creencias se colocan en un contexto normativo en tanto que interviene nuestro razonamiento. Hume ya reconocía esta doble matriz —causal y normativa— que caracteriza a las creencias. Las creencias obedecen, a la vez, a una disposición natural y a ciertos principios de racionalidad. No es fácil reconciliar estos dos aspectos. Mucha de la literatura contemporánea en filosofía de la mente y de la acción se ha volcado en debates vigorosos al respecto. Una diferencia crucial, sin embargo, es que los principios a los que apela Hume más

que racionales y normativos parecen ser psicológicos y pensados de manera análoga a los principios o leyes que gobiernan a los fenómenos físicos.

En efecto, el hecho de que Hume clasifique las creencias dentro de los sentimientos y que se adhiera a un tratamiento fenomenológico de ellas, lo expone a que no pueda trazar una diferencia entre creencias justificadas e injustificadas. Según Hume, cuando nos formamos una creencia acerca de una experiencia presente, lo hacemos de manera natural e irreflexiva, mientras que cuando se juzga sobre las cuestiones de hecho que trascienden lo presente, que se basan en las experiencias pasadas y en «conjunciones constantes» de diferentes objetos, todas ellas se sustentan en inferencias que, para Hume, son causales. A partir de la observación de la causa se infiere el efecto y viceversa, por *costumbre*, o por *asociación*. La dificultad, trasladada a una terminología contemporánea, se expresa diciendo que se necesita un criterio que nos permita discriminar las creencias correctas de las incorrectas. El patrón de creencias debe regirse por principios racionales que establezcan una norma.

Es útil distinguir, como hace Mosterín, dos contextos en los que nos referimos a la racionalidad de las creencias y en los que «racionalidad» tiene diferentes significados: la racionalidad en tanto aplicada a las creencias u opiniones y la racionalidad práctica aplicada a decisiones, acciones y conductas (cf. 1978, 18). La primera forma de racionalidad, que Mosterín denomina «creencial», alude a la manera como se justifican las creencias. Esta forma de racionalidad de las creencias puede satisfacerse e igualmente determinarse con independencia de que la creencia sea verdadera. La racionalidad práctica alude a la adecuación entre las creencias y deseos que se tienen y las acciones en las que desembocan. Mosterín sugiere que la racionalidad práctica presupone la racionalidad creencial, mas no a la inversa: hay situaciones en las que podemos ser racionales creencialmente y no serlo en nuestras acciones. Conectando esta distinción con el caso de Hume, veríamos que en él el criterio normativo más recurrente es el de la racionalidad —en el sentido creencial— y la base de la regularidad observada no parece poder contar más que como criterio descriptivo. Pero si Hume la admitiese como criterio normativo, o como principio de racionalidad, entraría en conflicto con la tesis de que las creencias caen fuera del dominio de la razón. A pesar de ello, Kemp Smith sugiere, en defensa de Hume, que para él no todas las regularidades son confiables ni todas las costumbres buenas costumbres, dejando margen para que el sujeto intervenga y modifique sus inclinaciones y que se responsabilice de sus actos (cf. 1941, 382-388). Hay creencias que son confiables y benéficas y otras no. Las creencias de un loco, por ejemplo, serían injustificadas

y no confiables, en la medida en que las aceptaría independientemente de que se relacionen o no con una impresión (cf. Beauchamp y Rosenberg, 1981; Price, 1969).

En la actualidad algunos autores establecen una línea de demarcación entre las leyes de la naturaleza y los principios normativos. Se asume que las leyes de la naturaleza no serían normativas o prescriptivas ya que no nos dicen cómo *deben* desarrollarse los fenómenos naturales, sino que describen cómo de hecho se desarrollan, a saber, de acuerdo con ciertas leyes. Volveré a esta cuestión más adelante.

El énfasis en las creencias que nos ha legado la tradición —con la que Hume se identifica— se ciñe a su carácter de acontecimiento que sucede en el fuero interno del sujeto. Pero esta misma tradición descuida la conexión que guarda con la práctica, y en este sentido tanto Aristóteles como Hume se apartan de la tradición. En la actualidad ya no es novedosa la aproximación de las creencias desde su ángulo pragmático.

Una caracterización de la creencia como acto mental tiene la limitación de que si se aborda exclusivamente como fenómeno mental, como tal, se agotaría en su aspecto representacional o de idea. Se llega incluso a extremos tales como el de Descartes, por ejemplo, que se plantea la posibilidad de que los datos distorsionen la realidad de modo que nos impidan estar seguros de cómo es el mundo y, por ende, conocerlo, e incluso, de que ni siquiera hubiera un mundo externo. La relación epistémica inmediata es la del sujeto que inspecciona y reflexiona acerca de lo que tiene presente en la mente aislado del mundo. Su mundo interno podría existir, sin alterar su naturaleza, sin que hubiera un mundo externo. Como consecuencia de establecer la relación cognoscitiva entre el sujeto y su interioridad convierte al sujeto en el único capaz de acceder a sus creencias y en donde cobra sentido la idea de un mundo interno, entendido como un mundo privado, cerrado. En este mundo, el sujeto se convierte en la autoridad última que determina lo que está sucediendo en su fuero interno. Kant pone en entredicho la inteligibilidad de que no hubiese un mundo externo y establece —mediante argumentos trascendentales— la necesidad de su existencia. Sin su existencia —según Kant— no podría explicarse la manera en que se dan los «fenómenos». Al vincular las creencias con el comportamiento externo verbal y no verbal en tanto solución distinta de la kantiana, permite que, como conducta pública, sean accesibles a los demás. Se permite a los observadores determinar qué creencias atribuir al sujeto que actúa. Kant, por decirlo de alguna forma, se desplaza del sujeto y su constitución de objetos hacia afuera, mientras que la otra postura va más bien de afuera hacia adentro.

Otra característica del modelo que postula la existencia de un

mundo internalizado es que la conciencia cubre todo lo que sucede en la mente. No es hasta Freud, que se rompe con esta característica de lo psicológico y se habla por primera vez del inconsciente. La ruptura con el modelo de un mundo internalizado que media entre el sujeto y el mundo exterior llevará más tiempo que la ruptura con el modelo de la conciencia como rasgo esencial de lo mental y no es sino hasta los albores de nuestro siglo que se restablece el contacto inmediato con el mundo. Con este cambio se abre la posibilidad de una concepción distinta de lo mental. Pero, al margen de si se acepta el conocimiento directo del mundo, al darle prioridad al aspecto pragmático de las creencias, estableciendo que su función básica es en relación con las acciones, se da cabida a que los observadores puedan llegar a conocer la vida mental del otro al través de sus manifestaciones externas. En este contexto cobra auge la caracterización de la creencia analizada disposicionalmente.

El estudio de la creencia —según se aborde desde la perspectiva de la primera persona o la tercera persona— favorecerá alguna de las dos concepciones distintas que se han señalado: la de la creencia entendida como acto mental, si se favorece la perspectiva de la primera persona y la creencia entendida disposicionalmente si se admite que los observadores pueden determinar lo que los otros creen, *i. e.*, la perspectiva de la tercera persona. Y en el momento en el que se admite la posibilidad de que exista una vida mental de la cual el sujeto mismo pudiera no percatarse, abre la posibilidad para que se piense en la creencia no consciente como el estado mental que, sin ser una ocurrencia mental, pudiera producir ocurrencias mentales como manifestación o efecto. Alguien como Mosterín, que piensa que los dos análisis de la creencia —como acto mental y disposicional— más que estar contrapuestos se podrían combinar, tendría que decidir cuál de las dos formas es la básica.

Un análisis de la creencia como acto mental no permite que se puedan distinguir entre las creencias que el sujeto reconoce o confiesa tener —frente a sí mismo y frente a los demás— y las creencias que en realidad tiene. En este análisis, por ejemplo, no se podría dar cuenta del fenómeno del autoengaño, que todos concedemos que a veces ocurre. El autoengaño, en cambio, se puede explicar mediante un análisis disposicional. Si todo sucediera en el fuero interno del sujeto, su vida podría haber transcurrido sin descubrirlo y se mermaría su autoconocimiento. Con un análisis disposicional, el engaño puede estar al alcance de los observadores, al través de sus manifestaciones externas públicas.

Las limitaciones del modelo de las creencias como ocurrencias mentales llevó a muchos filósofos a abrazar la teoría disposicional de las creencias. La crítica puede resumirse diciendo que las creencias se

tienen en momentos que van más allá de los momentos en que están presentes a la mente y no dejan de creerse por no estar al alcance de la conciencia en determinado momento. Este hecho hace suponer que su existencia se conserva de manera latente. Un antecedente de esta idea lo encontramos en el *Teeteto* de Platón, cuando sugiere la diferencia entre el conocimiento (creencia) inmediata y conocimiento (creencia) latente. Una forma natural de recoger que las creencias se «poseen» de manera latente es mediante el análisis disposicional. Pese a que Platón habla de las creencias en términos disposicionales, se refiere más bien a la manera en que se almacenan o conservan en la mente y de cómo el sujeto puede hacerlas presentes. Todo sigue sucediendo en el fuero interno del sujeto. En la forma que toma la teoría disposicional de las creencias actual, se parte de las manifestaciones externas y, a partir de estos datos, se postula la hipótesis que mejor da cuenta de ellos, de la misma manera en que se hace en cualquier ciencia empírica.

II. ANÁLISIS DISPOSICIONAL DE LAS CREENCIAS

Una característica de las disposiciones es que refieren a sus propiedades al través de los efectos que producen. Ontológicamente, las disposiciones de carácter físico se han construido de varias maneras, por lo que conviene tenerlas presentes antes de entrar en la caracterización disposicional de las creencias. Las posiciones más relevantes se pueden agrupar en realistas, reductivistas y racionalistas. De estas posturas, las dos primeras han sido las más favorecidas. Mellor (1974) sería un representante de la postura racionalista, pero no aludiré a ella aquí. La variación crucial entre la postura realista y la reductivista de las disposiciones es que los realistas piensan que las disposiciones constituyen una clase de propiedades distinta de la clase de propiedades categóricas de los objetos, mientras que los reductivistas sólo aceptan la existencia de las propiedades categóricas. Algunos autores como Popper, Goodman y Mellor se quedan sólo con un tipo de propiedades pero, en lugar de abogar en favor de las propiedades categóricas, abogan en favor de considerar que todas las propiedades son disposicionales. Este tipo de postura no ha logrado reclutar muchos adeptos.

Los fenomenalistas o los conductistas, como defensores de alguna forma de reductivismo, piensan que las propiedades disposicionales son ontológicamente prescindibles y eliminables de una teoría científica, toda vez que se descubran las propiedades categóricas de los objetos. Se asume que los científicos recurren a los términos disposicionales cuando desconocen las propiedades categóricas pertinentes de los objetos y confían en que con el avance de la ciencia se irán eliminando

paulatinamente, hasta que llegue un momento en que se erradiquen todas. Para un reductivista, los enunciados que incorporan términos disposicionales se analizan en términos de enunciados condicionales que tienen la característica de no referirse a ninguna situación existente: tendrían una existencia posible más no real. Dos connotados defensores de este tipo de tesis serían Ryle y Quine. Por ejemplo Ryle sostiene que «los enunciados disposicionales no son ni reportes de estados de cosas observados u observables ni tampoco reportes de estados de cosas inobservados o inobservables. No narran ningún incidente»[3]. Y, de acuerdo con un fenomenalista, la atribución de una propiedad disposicional a un objeto nos indicaría que, si se dieran ciertas condiciones, tendría la propensión a entrar en un estado o sufrir un cambio particulares. Las disposiciones no engendrarían en el objeto más estados de los que ya tiene: son, más bien, estados *posibles* en los que podría encontrarse un objeto y sus atribuciones al objeto seguirían siendo válidas aun cuando nunca llegara a sucederle ese cambio.

Tomemos dos propiedades físicas disposicionales paradigmáticas: la fragilidad y la solubilidad. Para un reductivista, decir que un objeto físico es *frágil* equivale a decir que si se dieran ciertas condiciones —digamos, que se le diera un golpe leve— se rompería. O la solubilidad: un terrón de azúcar es *soluble* en agua en caso de que si el terrón de azúcar se pusiese en agua en *t*, el terrón de azúcar se disolvería. Para un reductivista, los enunciados disposicionales tienen la forma lógica de un condicional subjuntivo que, como tal, carece de condiciones de verdad: no se puede afirmar ni la verdad ni la falsedad del enunciado. Los científicos han logrado convertir estos términos disposicionales en términos «respetables» y, por tanto, recuperarlos científicamente, en términos de una determinada estructura molecular.

En el análisis disposicional, como el que defienden Ryle y Quine, se ofrece un análisis de corte conductista, en relación con términos mentales como las creencias. Ryle en particular, las considera como disposiciones «multivías» o de realizaciones múltiples; esto es, que pueden manifestarse de muy diferentes maneras. En este respecto, difieren de las disposiciones físicas que suelen manifestarse de una única manera. Así, la solubilidad del objeto, sólo se manifiesta disolviéndose, aun cuando se dé el caso de que la estructura básica sea distinta en diferentes objetos. Por contraste, una persona podría tener la creencia, por ejemplo, de que el hielo en una pista de patinaje está derritiéndose y manifestarla evitando pasar por esa parte, alertar a los niños que

3. En Ryle (1949) las disposiciones nos permiten hacer una inferencia (*Inference-ticket*). Decir que *a* es soluble licencia la inferencia de «*a* se pone en agua» a «*a* se disuelve». Cf. p. 120.

están patinando, dar parte a los responsables de la pista, salirse de la pista o, si es una persona perversa, orillar a otros niños traviesos a que vayan a esa parte, etcétera.

En cambio, en una posición realista, por lo regular, se admite que las disposiciones tienen bases, *i. e.,* que se apoyan en otras propiedades o conjunto de propiedades, si no es que se identifican con ellas[4]. Para un realista la diferencia entre una propiedad-base categórica y una disposición radica en el *modo* en el que hace referencia a las propiedades del objeto: la disposición lo hace indirectamente, al través de su efecto, y la propiedad-base se introduce intrínsecamente. Entre las muchas posiciones realistas, algunos suponen que las disposiciones deben verse como términos teóricos muy primitivos mientras que otros —como ya dijimos— suponen que sólo forman parte de la teoría hasta que se cuente con términos teóricos más básicos y, por tanto, más adecuados.

Armstrong es un arduo defensor de una teoría realista típica en la que no se concede que los términos disposicionales existan con independencia de las propiedades categóricas del objeto. Pero en su caso, complementa su postura estableciendo una distinción entre estados latentes y estados disposicionales con base en tres aspectos: el primero, que un estado latente se construye de manera realista mientras que un estado disposicional, no necesariamente. Como ya mencionamos, una disposición puede construirse como un estado *posible*, como un estado en el cual un objeto podría encontrarse si se dieran ciertas condiciones específicas. En caso de darse ese estado, se diría que el objeto sufrió un cambio o una modificación. Un estado latente, en cambio, es un estado real del objeto que está «quieto» o pasivo pero que, si se dieran ciertas condiciones, podría activarse. La segunda diferencia entre estados latentes y estados disposicionales es que a los estados latentes se les confieren poderes causales, mientras que las disposiciones podrían ser causalmente impotentes. Y, finalmente, una tercera diferencia sería que en el caso de las disposiciones se necesita de una condición propiciadora para desencadenar su manifestación, la cual forma parte del significado del concepto disposicional. Chomsky se refiere a esta característica de ciertos términos como «estímulo-dependientes», e incluye en esta categoría no sólo a las disposiciones. Aplicada esta distinción a las creencias, Armstrong concluye que las creencias particulares no son estados disposicionales, sino latentes, mientras que las creencias generales sí

4. La afirmación básica del realista es que el discurso disposicional no se sostiene por sí mismo y que aun cuando los científicos todavía no hubieran descubierto las propiedades reales del objeto, hay el supuesto de que existen. Este supuesto para autores como Quine, Davidson y Armstrong es necesario, mientras que para otros, por ejemplo para Mackie, es sólo una hipótesis plausible (cf. Mackie, 1973).

serían disposicionales. Armstrong analiza las creencias particulares como propiedades no relacionales estructuradas y a las creencias generales —y en ello sigue a Ramsey— como «hábitos de inferencia» que nos predisponen a pasar de un hecho particular a otro hecho particular (cf. Armstrong, 1973, 5).

El análisis disposicional de las creencias y, más que ningún otro, el análisis disposicional reductivista, ha estado expuesto a críticas muy severas y de muy diversa índole. Un denominador común de las críticas es que el modelo es inadecuado para recoger algunos aspectos que caracterizan a lo mental. En primer término, se juzga que omite el aspecto normativo que es constitutivo de las explicaciones que hacen referencia a lo mental. En segundo término, que el modelo disposicional no hace justicia a la organización holista o totalista de lo mental. Y, por último, se le critica que tampoco destaca su papel en el espacio lógico de las razones —como diría Sellars en «Empiricism and the Philosophy of Mind»—, *i. e.,* su participación en patrones de inferencia y de razonamiento.

Tomemos, en primer lugar, la cuestión de que los fenómenos mentales proceden de manera holista. Esta crítica se refiere a que todo un conglomerado de estados mentales —otras creencias, deseos, intenciones, etc.— interviene de manera colectiva o en paquete en la conformación de una acción dada. Esta estructura holista difiere de la estructura de las disposiciones en cuanto a que no se le puede asociar a cada creencia un tipo particular de acción. Este rasgo holista tampoco se reivindica en la propuesta de Ryle, a la que nos referimos anteriormente. Recordemos que para Ryle las creencias se entienden como un tipo de disposición multivía o de realizaciones múltiples. En este caso, faltaría cualquier tipo de sistematicidad o de regularidad entre el estado mental y los tipos de acción. En la propuesta de Ryle subsiste la dificultad, como señalan autores como Peacocke (1979, 4), ya que, si el sujeto hubiese tenido diferentes deseos, cada una de las acciones (simultáneamente) podría haber estado ausente y, sin embargo, seguir estando la creencia. Esta asimetría entre las disposiciones y estados como la creencia en cuanto a su relación con sus manifestaciones, también se esgrime como razón para distinguir a las creencias de otros estados análogos que les pudiésemos atribuir a ciertas especies de animales. Si bien en el nivel de las entradas (*inputs*) y salidas (*outputs*) habría analogías indiscutibles entre los estados de creencia y los estados similares en ciertos animales, el contraste se ubicaría en la estructuración interna que las mediatiza. En el caso de las «creencias» en los animales se presentaría un rasgo similar a las disposiciones físicas en cuanto a que se podría trazar una liga regular entre estado y conducta. Una rata, por ejemplo, manifiesta su «creencia» de que cierto alimento está envene-

nado sólo de una manera: no comiéndolo. En cambio nosotros, en una situación similar, podríamos hacer un sinnúmero de cosas según el uso que le quisiéramos dar a esa información (cf. Evans, 1981, 131-132). Quienes persisten en defender un paralelismo entre los enunciados disposicionales y los enunciados de actitudes proposicionales como el de la creencia hacen ver que se pueden analizar en términos de condicionales subjuntivos o contrafácticos. El enunciado «Este terrón de azúcar es soluble» se analizaría como «Si el terrón de azúcar se hubiese depositado en agua se habría disuelto». Por ejemplo, Quine sustenta la analogía considerando que enunciados como «Él cree que allí hay un conejo» se puede interpretar como «Si se le preguntara, asentiría a alguna oración que tuviese para él el significado-estímulo que "Allí hay un conejo" tiene para nosotros»[5] (cf. 1960, 217). Pero esta propuesta tampoco serviría para asimilarlos ya que sería erróneo pensar que la creencia, a diferencia de la disposición, se agota en su manifestación.

La crítica que señala la inadecuación de utilizar un modelo disposicional para la creencia en virtud de su incapacidad para dar cuenta del carácter normativo que permea a los fenómenos mentales, igual haría inadecuados a otros modelos. Se observa que el modo de explicación disposicional acomoda el fenómeno que se ha de explicar como instancia de la ley que gobierna a ese tipo de fenómenos. El modelo explica cómo de hecho suceden los fenómenos, según establece la teoría, más no en la forma de imperativos —de cómo deben suceder las cosas—. Es decir, se ajusta al modelo nomológico deductivo de explicación de sucesos singulares —propuesto por Hempel—, de modo que la presencia de una ley implica que si el objeto tiene cierta disposición y se dan ciertas condiciones iniciales, se comportará de cierta manera. Consecuentemente, sería contradictorio que el objeto se encontrara en la situación indicada y que el resultado no se obtuviera. Si se da la ley y las condiciones iniciales se *implicaría* que se diera cierto resultado. Por contraste, en el caso de un modelo normativo no habría tal implicación y, por tanto, tampoco incompatibilidad: si se diera un principio normativo y las condiciones apropiadas podría ser que el sujeto no actuara en consecuencia. Brandom (1994) expresa esta diferencia entre el modelo nomológico y el modelo normativo mediante los dos sentidos de «deber» kantianos. En Kant en el caso del deber normativo el sujeto actúa conforme a una *concepción* o *representación* de una regla, mientras que en el «deber» nomológico lo que sucede sólo se establece

5. Quine conecta esta tesis con su conocida tesis de la indeterminación de la traducción y sólo admite la ineliminabilidad del discurso disposicional en cuanto relación entre los estímulos-significado y los enunciados observacionales. En esta parte de su teoría se ve con más claridad su simpatía por el conductismo y la forma en que éste da cuerpo a su reduccionismo.

en conformidad con la ley o regla. En el primer caso, nuestra actitud o reconocimiento de la norma es lo que nos compromete a actuar de determinada manera, mientras que en el caso del modelo disposicional lo que acontece meramente se subsumiría bajo una ley. Otra crítica al modelo disposicional, que fue muy común antes de la publicación de los influyentes escritos de Davidson, señala que habría una incompatibilidad en suponer que el vínculo entre un estado y su manifestación, que es un vínculo interno o semántico, a la vez pueda ser causal. Davidson ha hecho ver claramente que no son incompatibles ya que las causas son independientes de sus efectos en el plano *ontológico*, mientras que el vínculo interno se da en el de las *descripciones* de los sucesos. Los sucesos pueden redescribirse de infinidad de maneras, entre ellas describir la causa aludiendo a su efecto y viceversa sin entorpecer su independencia. Por ejemplo, nos podríamos referir al cortocircuito como la causa del incendio (cf. Davidson, 1963).

Antes de concluir con las críticas al análisis disposicional de las creencias, quisiera detenerme en la propuesta que desarrolla Villoro. Villoro también dirige una crítica al análisis disposicional reductivista, sin embargo, no abandona íntegramente el análisis disposicional. La postura de Villoro se inscribe en la serie de propuestas realistas de las disposiciones que las toman como estados internos del sujeto. Algunas de estas posturas, como la del propio Villoro, se mantienen neutrales frente a la cuestión de si estos estados internos finalmente quedarán definidos en una teoría psicológica o neurofisiológica. ¿Cómo quedaría su postura frente a las críticas antes mencionadas? A diferencia de otras posturas disposicionales, Villoro no descuida el aspecto de la colocación de la creencia en el espacio lógico de las razones pero, al igual que otras posturas disposicionales, no repara en la importancia tanto del holismo como de la normatividad característica de los fenómenos mentales. Estas omisiones son graves y en realidad serán las consideraciones que más profundamente presionan en la dirección de un modelo alternativo. Veamos entonces qué tipo de análisis disposicional propone.

Villoro deriva su postura a partir de lo que considera el defecto principal del análisis disposicional reductivista: que no hace todas las distinciones necesarias entre tipos de disposiciones, siendo que en realidad pertenecen a géneros muy distintos. En ello, sigue a psicólogos sociales como Fishbein (1975). Villoro distingue las creencias de otras disposiciones en una triple dirección: en la primera, de las disposiciones genéticas e instintivas; en la segunda, de las caracteriológicas y, en la tercera, de otras disposiciones adquiridas. Si no distinguiésemos las creencias de las disposiciones instintivas, dice Villoro, nos encontraríamos «atribuyendo creencias a la abeja cuando constru-

ye sus celdas, al pez cuando desova y al pájaro cuando emigra hacia el sur. Incluso tendríamos que atribuir creencias a algunos vegetales (¿qué cree el heliotropo cuando vuelve su corola hacia el sol?)» (cf. 1982, 40). También juzga necesario distinguirlas de otra clase de disposiciones que él denomina «afectivo-evaluativas». Estas últimas agruparían a las disposiciones caracteriológicas y a los afectos como el «orgullo» la «agresividad», la «pasividad», el «odio». Si bien estas disposiciones comparten con las creencias el rasgo de que nos mueven a actuar, es importante para Villoro concentrarse en sus diferencias. Villoro, en este respecto, en un espíritu anti-humeano, considera que la dimensión pragmática constitutiva de las creencias —su capacidad para movernos a actuar— no debe vincularse con nuestras capacidades naturales innatas. Para Villoro las disposiciones afectivo-evaluativas, las pulsiones —para las que reserva el término de «actitudes»— y las disposiciones caracteriológicas caerían dentro de los *motivos* que los individuos tienen para actuar y, en particular, las disposiciones caracteriológicas carecen de una dirección hacia objetos determinados. Por el contrario, ubicaría las creencias dentro del dominio de las *razones* para actuar (cf. pp. 43-57). Pero además de diferenciar a la clase de disposiciones a las que pertenece la creencia de cierto tipo de respuestas innatas, la distingue de otro tipo de disposiciones aprendidas. Las creencias figuran dentro de lo que denomina disposiciones adquiridas que corresponden al género de disposiciones individuales, y a partir de esta diferencia determinará su rasgo esencial. Villoro sostiene que la diferencia entre disposiciones no puede trazarse apelando únicamente al comportamiento. Un *mismo* comportamiento puede describirse —según sus móviles— como expresión de una actitud o como indicación de una creencia. La diferencia, más bien, radica en su proveniencia: las actitudes tienen un movimiento que va de la subjetividad hacia el exterior e intenta plasmarse en la realidad, mientras que las creencias tienen un movimiento inverso: del exterior hacia el sujeto. Así, para Villoro, la disposición a actuar en el caso de los deseos, quereres, etc., está determinada por pulsiones internas al sujeto y en el caso de las creencias por las propiedades de los objetos (pp. 59-60). Villoro tomará la idea de Braithwaite de que una creencia es una disposición a actuar *como si la proposición creída fuese verdadera* y la precisará mediante la característica de que la creencia está determinada por las propiedades y relaciones que se dan en los objetos. En suma, Villoro propone la siguiente definición de la creencia:

S cree que *p* si y sólo si:
1) S está en un estado adquirido *x* de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias;

2) *p* ha sido aprehendida por S;
3) *p* determina *x* (p. 71).

La condición (1) establece que la creencia es un estado interno que, añadido a ciertas condiciones iniciales (otras creencias y otras disposiciones), es causa del comportamiento del sujeto. La condición (2) señala que la creencia se dirige hacia un objeto que en algún momento, no necesariamente presente, se aprehendió (por la percepción, la memoria o el entendimiento). La condición (3) alude a la característica específica de la creencia en la que se recoge la dirección de la influencia de algún aspecto del mundo en la conformación de la disposición del sujeto (pp. 70-71).

Pese a que considero esencialmente correcto sostener que la característica constitutiva de las creencias consiste en que las creencias son «disposiciones a actuar como si la proposición creída fuese verdadera», depurada de los tonos que pretendieran reducirla a una mera apreciación subjetiva del individuo, difiero de Villoro en que la distinción se finque en los géneros de disposiciones. La validez del ajuste de las creencias al mundo se puede sostener al margen de cómo se clasifiquen los géneros, o de que realmente constituyan géneros que se puedan trazar nítidamente. De hecho, en el análisis biológico funcional al cual me referiré más adelante, justamente se sugieren maneras de entrelazar lo aprendido con lo innato. Después de todo, el aprendizaje es, en sí, una capacidad disposicional innata y los diversos aspectos de nuestras experiencias —la percepción del entorno, las prácticas sociales, los valores inculcados etc.— se encargarán de producir sus formas más específicas. No es accidental que a los valores inculcados se les denomine nuestra «segunda naturaleza». Las experiencias también permitirán establecer cambios de disposición, sobre todo cuando el sujeto experimenta que el mundo se le resiste y cuando no le permite llegar a sus objetivos. Bennett (1976) se refiere a este aspecto de nuestro comportamiento como «educabilidad». Por otra parte, ciertamente el aprendizaje es determinante en la conformación de nuestra conducta, pero lo principal es más bien establecer si para poder hablar de creencias se requiere del desarrollo tanto de capacidades lingüísticas como de nuestras capacidades de reflexión. De hecho, ésta es la forma en la que se conduce el debate en la actualidad. Algunos autores piensan en la capacidad de formarnos creencias como una capacidad pre-lingüística (Bennett, Stalnaker y algunos funcionalistas biológicos como Dennett, Millikan y McGinn), mientras que para otros autores las creencias están atadas a las capacidades lingüísticas (Davidson, Evans, McDowell, Brandom). En el primer caso suele designársele a la creencia una función de *representación*, que igual puede ser reflexiva que irreflexiva, darse en seres humanos que en animales que

evolutivamente no han desarrollado capacidades lingüísticas. Sólo se requeriría que quien tuviese la creencia, actuara como si aquello que representa fuese verdadero, esto es, en consonancia con la situación específica real. En el segundo caso, la función de la creencia consiste básicamente en su participación *inferencial* en razonamientos, los cuales no se pueden efectuar sin un lenguaje.

En la postura de Villoro no hay una definición en cuanto a cuál de las dos posturas defendería, aunque la mayoría de las veces parece identificarse con la que da primacía a la participación de la creencia en un proceso de razonamiento. Sin embargo, la oscilación puede verse, por ejemplo, cuando admite que puede haber, además de las creencias reflexivas, creencias no reflexivas. Incluso, Villoro considera legítimo hacer extensiva la categoría de creencias no reflexivas a los animales y a los niños pequeños, no sólo de manera metafórica sino genuina. Si Villoro no quisiera admitir que rigurosamente hablando los animales y los bebés tienen creencias entonces, tendría que modificar su propia definición de la creencia. Ese tipo de conductas irreflexivas satisfarían el requisito de tratarse de una disposición adquirida a actuar de una manera determinada por un objeto o situación que ha sido aprehendida con anterioridad.

¿Qué alternativas habría al análisis disposicional de las creencias que pudiera resolver las inquietudes antes señaladas, sobre todo del aspecto normativo que acompaña a las creencias? Las dos alternativas que predominan en el escenario actual son: la que favorece la restricción de la atribución de creencias sólo a los humanos y en muchos de sus casos sus defensores recurren a una noción de causalidad distinta a la causalidad física cuando interviene lo mental. En esta línea se desarrollan posturas como las de Hornsby (1993) y Moya (1990). La otra alternativa opta por utilizar una noción más amplia de creencia que hace legítima su aplicación más allá de los linderos de lo humano —aunque sus defensores no siempre coinciden en su extensión—. En esta última entran las propuestas de quienes favorecen un análisis biológico funcional, al cual me referiré en lo que resta del ensayo y que ofrece una solución en la dirección correcta.

III. ANÁLISIS BIOLÓGICO FUNCIONAL DE LA CREENCIA

Al igual que en el caso de la categoría de disposición, la categoría de función que va a servir para esclarecer la noción de creencia asume como fundamental su proyección en la acción: la acción es la que dota a las creencias de su función y significado. Según el enfoque biológico funcional, la falla de algunos análisis disposicionales —en buena medi-

da— se debe a que no hace referencia al medio ambiente dentro de los factores que determinan la función. Como vimos, posturas como las de Villoro no serían, en este respecto, blanco de estas críticas. Pero también consideran que hace falta aclarar la manera en que la referencia al medio ambiente explica el mecanismo mismo que controla la conducta. En un sentido estricto, la postura disposicional y la funcional no se contraponen, sino más bien corresponden a diferentes taxonomías: la primera alude a la constitución de la creencia mientras que la última alude a cómo opera, a su diseño. Una taxonomía funcional nos proporciona información acerca de aquello para lo que sirve y ha servido determinado diseño que tiene un objeto o sistema; la taxonomía disposicional —se considere que en su conformación interviene o no el entorno— acerca de la constitución del rasgo o característica que tiene ese sistema. El aporte del modelo biológico funcional a la discusión es la de poder dar cuenta de la diferencia entre los comportamientos intencionales de los meros movimientos mecánicos que acontecen, sin salirse de la naturaleza e invocando consideraciones biológicas que hacen referencia al proceso evolutivo de esos comportamientos. Esto es, se trata de un discurso que da relevancia a la dimensión *histórica* como narrativa pertinente en la determinación de su función. El papel que históricamente ha jugado ese rasgo en nuestros ancestros —como especie—, y que sigue haciéndolo en los individuos presentes, forma parte de la explicación de nuestras propiedades y disposiciones actuales. El diseño alude a las diferentes funciones biológicas que se dan en un sistema que, a su vez, se remite al legado evolutivo. Se hace hincapié en que la función primigenia en el individuo particular se consolida y perpetúa al través de la herencia; es un tipo de proceso que se viene desdoblando y reproduciendo a lo largo de muchas generaciones. Es importante que la referencia al legado evolutivo no se vea como una historia que nos da cuenta de la *génesis* de un rasgo, como si se tratara de un factor externo que no tiene por qué aparecer en la identificación del rasgo o dispositivo. Por el contrario, esta historia formaría parte de lo que lo define y constituye.

Conviene aclarar que no todos los rasgos que se seleccionan evolutivamente, por ese sólo hecho se constituyen en funciones. Autores como Millikan, Sober y otros aluden al hecho de que hay muchos rasgos que pueden ser resultado de un proceso selectivo, pero que su selección fue accidental o un producto secundario. Por otra parte, tampoco todos los rasgos o propiedades que caracterizan a un individuo tienen funciones. Se considera que los únicos rasgos que se instituyen funcionalmente son los que en comparación con otros rasgos son superiores a éstos. Su capacidad de sobreviviencia así como su capacidad para proseguir su ciclo evolutivo son muestra de su superioridad (Millikan, 1984, 38).

En un inicio, un análisis de las categorías de creencia, deseo, memoria y precepto, entendidas en términos de funciones biológicas, es muy general. Algunos proponentes de este análisis, como Millikan, ambicionan poder dar un análisis en términos de categorías más específicas, también dándoles a éstas funciones biológicas (cf. Millikan, 1993). Es dudosa esta pretensión, además de parecer innecesaria. La extensión se justifica sólo en la medida en que la mayoría de nuestras creencias involucran nuestra capacidad para desarrollar conceptos, esto es, las creencias se forjan con contenidos que se expresan de manera muy concreta y hay que dar cuenta de ese hecho. Pero dotar a esos nuevos contenidos de funciones biológicas no es la única respuesta. Pero veamos lo positivo de la teoría.

En el caso de las creencias la eficacia del rasgo al desplegarse o manifestarse en acciones se da en mayor medida que su fracaso. Las creencias tienen por función ser un indicador de cómo es el entorno, o de que, por lo regular, es tal como nos lo representamos. Ésta es la forma particular en la que se recoge la idea de que las creencias apuntan hacia la verdad. De no ser así, las creencias no resultarían ser adecuadas como guías para la acción. Más aún, de no ser por la capacidad de formarnos creencias y de no haber desarrollado otro rasgo que tuviera una función semejante de guiarnos exitosamente por el mundo, es muy probable que como especie ya nos hubiéramos extinguido.

La idea central de esta postura es que el contenido que aparece como parte de la creencia deriva, de alguna manera, del contenido que se *fija* a través de la función primigenia. Una vez establecida, la función biológica funge de manera normativa, ya que establece la pauta a partir de la cual se evaluarán los desempeños particulares de esos rasgos en los sistemas: sus fallas o anomalías en el diseño, sus errores o aciertos y las divergencias que emergen de su exposición a las contingencias ambientales. La función describe el funcionamiento *normal* del dispositivo o rasgo de manera prescriptiva y no sólo descriptiva.

La viabilidad de insertar las explicaciones psicológicas como un tipo de explicación biológico-funcional descansa en hacer plausible que los estados mentales tales como las creencias (junto con las percepciones, los deseos y las intenciones) puedan integrarse como estados que contienen funciones. La propuesta consiste en que las creencias —en su sentido más amplio— tienen la función de representarse el entorno. Para que esta función se aplique a otros seres además de los humanos, como ya vimos, debe permitir que la forma de representación o su contenido no sea lingüístico. Es claro que las representaciones en los seres inferiores evolutivamente estarán asociadas a las necesidades más básicas de los organismos. En el caso más específico de los seres humanos, que hemos desarrollado formas más complejas y más

ricas de vincularnos con el entorno, se le agrega a las creencias otra función: la inferencial. En los seres humanos, que entre sus capacidades han desarrollado capacidades lingüísticas, la función de representación que corresponde a las creencias puede llevarse a cabo de manera lingüística. La estructura básica de esta función es la de participar en inferencias, de tal modo que ayude a la satisfacción de deseos. Cada una de estas funciones —la representativa y la inferencial— portaría su propia normatividad: la representacional depende directamente de la normatividad que establece su función primigenia y la normatividad inferencial se finca en los principios o patrones de razonamiento.

Se puede decir que el paso crucial de la postura biológico-funcional depende de que sea satisfactorio el puente que se hace entre el contenido de la función biológica y el contenido que forma parte del estado mental. McGinn (1989) sugiere que las funciones constituyen o identifican sus contenidos de la misma manera (a saber, por referencia a las entidades y propiedades objetivas en el entorno) como lo hacen ciertos estados mentales. La relación es sistemática, en sentido teórico, dado que aquello que individua el contenido del estado mental también constituye su función biológica: hay una doble aparición de aquello a lo que se refieren tanto el contenido como la función (cf. 1969, 147). Por ejemplo, el deseo de beber agua. Este deseo es causado por la necesidad del organismo de agua. La función biológica del deseo es la de lograr introducir *agua* en el organismo o hacer que el organismo tome agua. Aunque el organismo no lo consiga, no por ello deja de ser aquello por lo que se tiene el deseo (aquello para lo que existe y sirve). Es importante destacar que la relación de representación, no es en sí, una relación de *referencia*. Esta relación se entiende como una relación semántica, que para darse requiere la implementación de las capacidades lingüísticas y de autoreflexión.

Hay muchos interrogantes que el análisis de la creencia biológico-funcional no ha logrado resolver. También es cierto que es una postura que en ciertas cuestiones ofrece sólo un esquema. Pero la propuesta general tiene muchos datos empíricos que la apoyan. Hemos recorrido las diferentes propuestas que se han hecho, tanto en el terreno de la epistemología como en los de la filosofía de la mente y de la acción, de dar cuenta del estado mental de la creencia —como ocurrencia mental presente y consciente, como disposición, o explicada funcionalmente—; la propuesta biológico funcional nos resulta la más satisfactoria. Por el *modus operandi* de las creencias, si bien no implica renunciar a —como tampoco aceptar— algún análisis disposicional de ellas, supone que al verlas —al igual que a otros estados mentales— en el marco de un modelo más amplio como lo es el biológico evolutivo, resulta más esclarecedor. Entre sus ventajas, nos ofrece ver a la creencia en

continuidad con otros estados que se encuentran en otros organismos, en lugar de considerarla como un estado *sui generis* que se da en organismos que tienen la capacidad de razonar.

BIBLIOGRAFÍA

Armstrong, D. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

Beauchamp, T. L. y A. Rosenberg (1981), *Hume and the Problem of Causation*, Oxford University Press, Oxford.

Bennett, J. (1976), *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge.

Braithwaite, R. B. (1922-1923), «The Nature of Believing»: *Proceedings of the Aristotelian Society*: 33, pp. 129-146; reed. en A. P. Griffiths, (1967), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford.

Brentano, F. (1874), *Psychologie vom empirishen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig (hay versión española en Revista de Occidente).

Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.

Dennett, D. (1987), *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge MA.

Fishbein, M. (1975), *Belief, Attitude, Intention and Behaviour*, Addison-Wesley, Reading MA.

Hintikka, J. (1962), *Knowledge and Belief*, Cornell University Press, New York.

Hume, D. (1888), *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, reed. por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford.

Hume, D. (1977), *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid.

Mackie, J. (1973), *Truth, Probability and Paradox*, Oxford University Press, Oxford.

McGinn, C. (1989), *Mental Content*, Blackwell, Oxford.

Mellor, H. (1974), «In Defense of Dispositions»: *Philosophical Review*.

Millikan, R. G. (1984), *Language, Thought and Other Biological Categories*, MIT Press, Cambridge MA.

Millikan, R. G. (1993), *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, Cambridge MA.

Mosterín, J. (1978), *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid.

Moya, C. (1990), *The Philosophy of Action: an Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Platón (1953), *The Dialogues of Plato* II, Oxford University Press, Oxford.

Price, H. H. (1969), *Belief*, George Allen & Unwin Ltd., London.

Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin, London.

Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson (hay versión esp.: *El Concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967).

Smith, N. K. (1941), *The Philosophy of David Hume*, MacMillan, London.

Stroud, B. (1977), *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London (hay versión esp. de A. Zirión, *Hume*, UNAM, México, 1986).

Villoro, L. (1982), *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI, México.

OBJETIVIDAD

Eduardo de Bustos

I. INTRODUCCIÓN

El concepto de *objetividad* se suele oponer al de *subjetividad* y aplicarse predominantemente a los conocimientos o a las creencias, aunque también son muy importantes en la filosofía contemporánea los problemas referentes a la objetividad de las emociones (cf. Harre, 1986) o, más aún, de los valores (cf. Honderich, 1985). La subjetividad, a su vez, se suele situar en los niveles individual, o colectivo y social, en cuyo caso suele estar asociada a posiciones relativistas. En el primer nivel, el individual, se puede predicar del *carácter* o de la personalidad, en cuanto disposición a la consideración de información relevante en el establecimiento de juicios o creencias, así como a la disposición al cambio de esos juicios o creencias de forma racional. Por otro lado, en su aspecto epistemológico, no psicológico, la objetividad se adscribe a las creencias de un individuo en cuanto propias, esto es, en cuanto poseedoras de caracteres que las hacen incomparables, inconmensurables o, sencillamente, incomunicables o inteligibles, con respecto a las creencias de otros individuos. Una consecuencia de tal inconmensurabilidad es que los criterios de validación de tales creencias no son *necesariamente* públicos o intersubjetivos, sino posiblemente individuales o radicalmente contextuales.

En el segundo nivel en que se puede considerar la subjetividad, puede ésta ser colectiva, social o cultural. El concepto se refiere entonces a la propiedad de las creencias que son propias de una comunidad de individuos y que, como en el ámbito individual, las convierten en incomparables o inconmensurables. Tanto en el ámbito individual como en el colectivo, es importante tomar en cuenta la *perspectiva* desde la cual se consideran las creencias y se les aplican predicados

epistémicos. Por ejemplo, desde un punto de vista *interno*, las creencias colectivamente compartidas, que pueden fundamentar convenciones, costumbres o ritos, instituciones sociales en general, pueden gozar de *objetividad* y *verdad* (caso de existir esos conceptos en la sociedad en cuestión), pero desde el punto de vista *externo* pueden no disfrutar de ninguna de esas dos propiedades, para observadores o estudiosos de la colectividad, en la medida en que no caigan bajo el ámbito de la aplicación de criterios (culturales a su vez) de validación universablemente aplicables o que, cayendo en ese ámbito, resultan falsas (cf. Brown, 1984).

Atendiendo a la dimensión individual, la elucidación de la objetividad/subjetividad de las creencias se centra en la capacidad de nuestros aparatos cognitivos para captar y conceptualizar de modo adecuado la realidad y, por otro lado, en los procesos sociales de adiestramiento e indoctrinamiento, que dan origen a las creencias cuya fuente no es la *familiaridad* (utilizando la oposición de B. Russell entre conocimiento por familiaridad y conocimiento por descripción). En este sentido se ha destacado el carácter construido de la propia noción de *objetividad* en su dimensión evolutiva individual u ontogenética (cf. Melkman, 1988), de tal modo que, desde este punto de vista, se puede poner en duda la propia objetividad de la noción de objetividad, al menos en su dimensión *externa*.

Esta insistencia en el *origen* de las creencias individuales se ve contrapesada por el análisis de los *procesos de justificación* de las creencias individuales, cuando éstos son utilizados como fundamento de su objetividad. Como tales procesos de justificación tienen una naturaleza constitutivamente *dialéctica*, esto es, lingüístico-comunicativa, la dimensión individual de la objetividad siempre entra en contacto con la dimensión colectiva, pública, como puso de relieve la filosofía del segundo Wittgenstein (cf. Wittgenstein, 1953). La calificación de las creencias individuales como objetivas o subjetivas requiere pues *siempre* una apelación a la forma en que se justifican o fundamentan ante los demás, incluso en el caso de que tales creencias sean radicalmente individuales, esto es, mantenidas únicamente por un individuo. Por tanto, la calificación epistémica de las creencias remite siempre igualmente a una dimensión *externa* al propio individuo que las sustenta, dimensión constituida por una colectividad de la que el individuo en cuestión puede formar parte o no.

No obstante, ciertas posiciones filosóficas recientes acentúan la irreductibilidad de la *primera persona*, esto es, la imposibilidad de traducir, sin pérdida de contenido, los enunciados del sujeto acerca de sus estados mentales o acciones a enunciados en otras personas verbales, particularmente la tercera persona (Chisholm, 1981; McGinn,

1983). Y estas posiciones filosóficas no sólo destacan el carácter *insustituible* de la perspectiva de la primera persona, sino también la *excepcionalidad* del proceso de justificación de las creencias que tienen su origen en tal perspectiva. De acuerdo con estas posiciones, es suficiente la justificación de tales estados mentales en términos de la apelación al *acceso privilegiado* del sujeto a ellos. Dicho de otro modo, la justificación hecha en primera persona es *incorregible,* no sujeta a criterios públicos de validación. Sin embargo, se puede decir que, desde el punto de vista wittgensteiniano, tales posiciones filosóficas están presas de lo que se ha denominado *el mito de la interioridad* (Bouveresse, 1976; Malcolm, 1986): la postulación explicativa de un sustrato mental al que sólo el *sujeto* tiene acceso. Para ser justos, hay que advertir que, en esta caracterización, el término clave es «explicativa», puesto que nada impide reconocer, como ha reclamado la fenomenología, la *cualidad única* de las experiencias del sujeto sobre sus estados mentales o acciones (*mi* dolor, *mi* acción...). Lo problemático es convertir tal cualidad psicológica en *fundamento justificador* de la objetividad o la verdad de mis creencias. En este sentido, se puede distinguir, como ha hecho Th. Nagel (1979) entre la *privacidad*, como cualidad psicológica de las experiencias del individuo acerca de sus propios estados mentales y acciones, y la *subjetividad*, en cuanto utilización de esa cualidad como instancia justificadora de no importa qué grado de valor epistémico. Mientras que la *privacidad* es el modo en que los individuos experimentan sus sensaciones, la *subjetividad* es la adopción consciente de esa perspectiva como fundamento del valor epistémico (o moral, o estético) de las creencias o acciones del sujeto.

II. DE LA OBJETIVIDAD DE LA REALIDAD A LA OBJETIVIDAD DE LA TEORÍA

Aunque los usos del término «objetividad» en la filosofía contemporánea son variopintos, y hasta heterogéneos, se puede afirmar que oscilan entre dos polos: el que, paradigmáticamente, atribuye la objetividad a cualesquiera estratos ontológicos (cosas, hechos, acontecimientos e incluso conceptos o ideas) y aquel para el que la objetividad es ante todo una propiedad adscribible a las creencias, articuladas o no en forma de teorías, expresadas o no en forma de afirmaciones o juicios. Se trata de la contraposición entre la objetividad ontológica (objetividad-o) y la objetividad epistémica (objetividad-e; cf. Bell, 1992). Estas dos grandes alternativas dan cabida a diferentes dimensiones de la noción de objetividad. A. Megill (1994) ha distinguido cuatro aspectos de esta noción que denomina respectivamente *absoluta, disciplinar, dialéctica* y *pro-*

cedimental. La objetividad absoluta es una objetividad ontológica, puesto que refiere a *cómo son realmente las cosas*, independientemente de las capacidades de cualesquiera seres que las experimenten o conozcan, es decir, de cualquier perspectiva cognitiva. Por eso, la objetividad absoluta requiere un punto de vista *radicalmente externo*, el punto de vista de Dios o de *nadie* (Nagel, 1986). La objetividad dialéctica también se puede considerar una objetividad-o, en la medida en que hace hincapié en caracterizar los procedimientos de constitución de la realidad. De acuerdo con las posiciones que reivindican este tipo de objetividad, la subjetividad es un componente necesario en cualquier proceso cognitivo, por lo que es preciso afirmar que la realidad no es autónoma respecto a esos procesos. Este tipo de objetividad, que tiene su origen en la filosofía kantiana, es propia de posiciones filosóficas existencialistas, fenomenológicas o hermenéuticas. Cuando el elemento subjetivo destacado en la constitución del objeto no es la constitución psicológica del individuo, sino su *acción* sobre el entorno, especialmente cuando ésta tiene un carácter social, la objetividad dialéctica se convierte en una seña de identificación de posiciones pragmatistas. La tesis básica de estas posiciones —que no abarcan ni mucho menos todas las variedades de pragmatismo— es que la realidad resulta *construida* o *fabricada* en el proceso cognitivo, concebido éste como una empresa colectiva de índole esencialmente práctica (cf. Latour y Woolgar, 1976; Fabian, 1994). Los aspectos disciplinares y procedimentales de la objetividad refieren en cambio a propiedades epistemológicas de las creencias compartidas o propias de una determinada colectividad. Aunque no limitadas al ámbito del conocimiento, o de la ciencia, su análisis, en la filosofía contemporánea, se ha centrado predominantemente sobre él. Son pocos además los análisis que tratan de partir de una posición externa y neutral (etnológica) al propio conocimiento, una posición que no establezca una distinción *de principio* entre la ciencia y el conocimiento y el resto de la cultura de una comunidad. El *programa fuerte* (centrado fundamentalmente en la escuela de Edimburgo) constituye una llamativa excepción a esta tendencia general (cf. Woolgar, 1988; Barnes, 1994). En su aspecto disciplinar, la objetividad tiene que ver con los criterios que una comunidad admite y practica para establecer el *valor* de las afirmaciones vindicadoras de conocimiento en esa comunidad. En su aspecto procedimental, con los métodos y prácticas en los que son adiestrados los miembros de esa comunidad para poder realizar tales tipos de afirmaciones. La noción de *paradigma* (Kuhn, 1962) incluye, entre otras cosas, estos aspectos disciplinares y procedimentales de la noción de objetividad.

En general, se puede afirmar que, al menos en los ámbitos filosófico y científico, y en la época reciente, ha existido un deslizamiento del

primer tipo de usos a los segundos, de afirmar la objetividad de los componentes de la realidad a afirmarla de nuestras afirmaciones sobre ella. Esa oscilación en el significado de «objetividad» no es caprichosa ni ahistórica. Daston (1992) ha recordado que, contrariamente a la idea común de que la noción de *objetividad* es una noción moderna, ésta es, por el contrario, una noción típicamente escolástica, que, además, se adjudicaba a las entidades mentales, y no a las materiales y que rastros de esa concepción se pueden encontrar en el propio Descartes, en su concepción de los diferentes grados de objetividad de las ideas.

Esa noción de objetividad fue arrumbada por la filosofía moderna y por el surgimiento de la ciencia que, en virtud de su giro epistemológico, situó a la objetividad en el ámbito del conocimiento, más precisamente, en el terreno de la justificación de las afirmaciones vindicadoras de conocimiento. No obstante, tal como ha señalado L. Daston (1992; 1994), vestigios de la acepción ontológica de «objetividad» se pueden encontrar a lo largo de todo el siglo XVIII. Es a lo largo del XIX, fundamentalmente a través de la reinterpretación de la filosofía kantiana (para la cual, recuérdese, lo objetivo pertenece a las categorías constitutivas de la experiencia), cuando se desarrolla una de las antinomias conformadoras del sentido moderno de «objetividad», la que la opone a subjetividad, a la intromisión de elementos subjetivos en la constitución y justificación del conocimiento.

Aunque no se trata de trazar una explicación social de la evolución del concepto de objetividad, apelando por ejemplo a la influencia de la constitución de la ciencia jurídica o al papel desempeñado por la expansión de los medios de comunicación o a la constitución de sociedades de estudiosos de la filosofía y de la ciencia (Daston, 1994b), conviene recordar que la noción de objetividad tiene efectivamente una historia. El motivo es simple: demasiado a menudo, incluso desde el mismo momento de la emergencia de sus acepciones predominantes en la actualidad, se tiende a exponer la idea de objetividad como una noción ahistórica, como una adquisición definitiva del pensamiento moderno, efectuada en algún reino platónico. Dicho de otro modo, la noción de objetividad suele presentarse como si ella misma fuera *objetiva*, en el sentido de absorber las propiedades con las que se suele investir a las entidades a las que se aplica: ahistoricidad o transhistoricidad, independencia de las creencias de individuos concretos, autonomía respecto a las circunstancias históricas o sociales de su uso. Y, del mismo modo que sucede en la dimensión psicológica individual, se puede cuestionar la *reflexividad* del concepto de objetividad (cf. Woolgar, 1988).

Por ejemplo, incluso en la filosofía contemporánea existe una forma de caracterizar los *hechos* naturales y sociales (y las correspon-

dientes explicaciones) que incurre en esta inconsciencia, que hace a unos y otros hechos detentadores de un tipo diferente de objetividad. Esta forma de caracterización, insensible a la dimensión histórica, está crudamente expuesta por J. Searle (1991), por ejemplo. De acuerdo con J. Searle, los hechos naturales se distinguen de los sociales en que son independientes de (los sistemas de) creencias de quienes los observan o experimentan. «Si algo es o no una cierta enfermedad o si existen o no ciertas relaciones de atracción gravitatoria entre dos entidades son hechos completamente independientes de lo que cualquiera piense sobre ellos» (Searle, 1991, 339). En cambio, en el caso de los hechos sociales no existe esa independencia del mundo mental de los individuos: «Existe una amplia clase de fenómenos existentes, una gran clase de hechos objetivos, en que los hechos en cuestión entrañan esencialmente las creencias de la gente, en las que los hechos son tales hechos precisamente porque la gente cree que son tales hechos» (Searle, 1991, 339). Por tanto, la objetividad de los hechos sociales es, de acuerdo con J. Searle, de segundo grado: a diferencia de lo que sucede con los naturales, constituyentes perdurables y autónomos de la realidad natural, los hechos sociales dependen, en su propia constitución, de la existencia, histórica y cultural, de individuos que creen en su existencia. Esta posición tiene al menos dos consecuencias indeseables: 1) segrega la *ciencia natural* del conjunto de la cultura, en cuanto investigadora de un tipo de realidad, la objetiva; 2) convierte a las ciencias sociales, o simbólicas, en ciencias de segundo grado, cuyo ámbito es, en última instancia, la realidad mental de los individuos. En la obra de J. Searle (especialmente en 1983), tal distinción pretende separar el ámbito de lo *no intencional* (lo natural) de *lo intencional* (lo simbólico), asignando a cada uno de esos ámbitos un diferente estatuto ontológico.

III. OBJETIVIDAD Y VERDAD

La noción de *objetividad* ha ejercido la función primordial de mediar entre posturas filosóficas realistas y no realistas acerca de la ciencia. Para el teórico realista, la objetividad de la ciencia, que es una objetividad-e, se resuelve y explica en la objetividad-o. El hecho de que las teorías científicas tengan éxito y se sustituyan unas por otras en virtud de una mayor capacidad explicativa y controladora de la realidad se debe a que su objetividad les asegura un mayor acercamiento a ésta, a una representación más verdadera de lo que es el mundo natural, autónomo e independiente de la cultura e historia humanas. Como se sabe, existen diversas variedades de *realismo*, incluso si se considera única-

mente el ámbito de la epistemología. Para la variante más cruda de realismo, conocida como *realismo directo, metafísico o ingenuo*, el conocimiento es ante todo la *representación* de esas entidades y relaciones que existen de una forma autónoma y objetiva. Existe un mundo externo e independiente —un mundo *ya hecho*, para emplear la expresión de H. Putnam (1975)—, al cual se refieren nuestras expresiones y al que apuntan nuestras afirmaciones. Por su parte, el *realismo científico* afirma que los términos y leyes de la ciencia refieren a entidades realmente existentes, independientes de los individuos o comunidades que producen las teorías, sin que, por tanto, pueda postularse ninguna relación causal entre el *contenido* o la *forma* de esas teorías y factores externos, psicológicos, sociales, históricos (Boyd, 1984). Esta forma de realismo está generalmente ligada a una concepción de la *verdad* como relación de correspondencia entre entidades epistemológicas (creencias, teorías) y ontológicas (estados de cosas, hechos). Tal relación de correspondencia es concebida asimismo como *objetivamente* existente, esto es, con independencia de lo que individuos o comunidades puedan conocer a su respecto, siendo por tanto *universal* y *ahistórica*, en general *acontextual*.

Por otro lado, existe una variedad de realismo científico que no comparte esta conceptualización de la verdad, una posición filosófica que hace suya la tesis de que la ciencia procura un acercamiento *progresivo* a ella y que se conoce como *realismo convergente* (tal como lo denominó y criticó L. Laudan [1984]; cf. Olivé, 1984). Esta variedad es compatible con concepciones falibilistas de la ciencia, puesto que el acercamiento a la verdad no implica que ésta se haya de alcanzar, sino que más bien constituye, como en la filosofía de Ch. S. Peirce, un punto trascendental o regulativo de la empresa científica. Asimismo, entraña la introducción de una noción de *verdad parcial* (Putnam, 1978) o de *probabilidad* epistémica (cf. Howson y Urbach, 1989) que no es del gusto del realista metafísico o de otros teóricos realistas.

Hay que tener en cuenta además que la objetividad científica tiene las diversas dimensiones que se han mencionado. Por una parte, es una objetividad procedimental, *metodológica*, normativa, que garantiza la no interferencia de perspectivas individuales o colectivas en la fijación de las teorías, esto es, que excluye la *subjetividad* de todo el proceso cognitivo de la ciencia, desde la observación (Brown, 1987) hasta el cambio científico (Newton-Smith, 1981). Pero la objetividad científica, en la concepción realista, tiene otra dimensión, la ontológica: la ciencia es objetiva porque *la realidad que representa es objetiva*, porque sus términos teóricos refieren efectivamente a entidades y propiedades, y porque sus leyes expresan relaciones reales entre esas entidades. La concepción realista de la objetividad liga a ésta la teoría de la

verdad como correspondencia con la realidad: la concordancia de los juicios epistémicos, que es un indicio de la objetividad de las correspondientes creencias, se *fundamenta y explica* en esa relación de correspondencia (Skorupski, 1986): no existe otra explicación mejor que dé cuenta de la coincidencia de la comunidad científica acerca de la verdad o falsedad de determinadas teorías. La razón última de la objetividad metodológica no es sino la de allanar el camino de acceso a la objetividad ontológica, la de cuidar que los productos cognitivos de la ciencia constituyan una representación adecuada de esa realidad.

En cambio, para el no realista, la objetividad metodológica o bien constituye una empresa conceptualmente inalcanzable, en la medida en que pretende excluir *cualquier* perspectiva, o bien incurre en un rechazable etnocentrismo o ideologismo, en la medida en que pretende privilegiar —epistemológica, pero también moral y políticamente—, la perspectiva de la ciencia occidental o de un modo económico de producción particular (Komesaroff, 1986). Para el no realista, especialmente para el constructivista o el relativista, la función de la objetividad metodológica no es sino la de asegurar la *convergencia* de juicios, el consenso en la comunidad epistemológica pertinente. Efectivamente, es *normativa,* porque está íntimamente ligada a los procesos de adiestramiento del científico y a un complejo sistema de penalizaciones y recompensas, y forma parte de la asimilación del *paradigma* pertinente. Su misión es tanto minimizar la *disensión* o la desviación como la de resolverlas bajo procedimientos convencionales compartidos. En este sentido, la objetividad procedimental no puede considerarse, como cuestión de hecho, estrictamente *lógica*, ni siquiera *racional*. En la evaluación de los productos científicos, por ejemplo, se ha puesto de relieve la relevancia de criterios *sociales* de naturaleza no racional (Collins, 1985). Además, para el constructivista radical (Latour y Woolgar, 1979), tal objetivación de los procedimientos de resolución de conflictos constituye una condición necesaria para la postulación de la objetividad de la realidad, para el tránsito de lo lingüístico (las creencias expresadas en teorías) a lo fáctico (los contenidos de las creencias transformados en hechos), tránsito que constituye la marca del éxito de la empresa científica.

El análisis de la noción de objetividad ha seguido también esta pauta de mediación entre posiciones filosóficas en el ámbito filosófico hispano-luso. Por ejemplo, en el caso de L. Villoro (1982). Este filósofo deseó hacer compatible una noción realista de verdad con una evaluación hasta cierto punto relativista de la naturaleza y desarrollo del conocimiento. Su objetivo, en cualquier caso, era hacer coherente una noción tarskiana de verdad epistemológicamente no vacua con una concepción hasta cierto punto *historicista* del conocimiento o, al menos,

con una metateoría del conocimiento que hiciera *inteligible*, en términos epistemológicos, el cambio científico.

Según ha observado H. Putnam, una de las consecuencias más extravagantes del realismo metafísico es que hace inasible el valor epistemológico de teorías científicas pasadas, presentes o futuras. En efecto, en el realismo metafísico, en virtud de su naturaleza trascendental y absolutista, la verdad de los enunciados está *determinada* por la relación de correspondencia tarskiana al margen de su accesibilidad epistémica. En términos más coloquiales, que una afirmación sea verdadera o no es independiente de lo que piensen o crean los individuos que la utilizan, del momento histórico de su uso y del marco conceptual, social y cultural en el cual se efectúa ese uso. Ello quiere decir que podemos *no saber* lo que afirman nuestras teorías científicas. Esto es, puede suceder que *creamos* tales teorías científicas y que, además, estemos plenamente justificados en hacerlo, pero que, no obstante, tales teorías sean falsas. Es más, si nos atenemos a la estrategia argumentativa que se ha denominado «inductivismo pesimista» (Papineau, 1988), podemos sostener con cierta seguridad que el cuerpo de nuestros actuales conocimientos está compuesto de falsedades: del mismo modo que las teorías del pasado o de otras culturas son falsas, desde nuestra privilegiada situación epistemológica presente, la perspectiva futura de nuestros actuales conocimientos los juzgará falsos, y así sucesivamente.

Una forma de hacer más tolerables estas consecuencias consiste en distinguir, como hizo Villoro, entre la verdad y la objetividad de nuestros conocimientos. La finalidad de tal distinción es la de poder afirmar que los conocimientos pasados o radicalmente ajenos pueden no ser verdaderos, aunque sí objetivos. Según Villoro, la objetividad es relativa a las posibilidades de una sociedad para acceder a justificaciones: para una cultura C_1, A es objetiva si y sólo si está objetivamente justificada en C_1, esto es, si, dados los medios epistémicos accesibles en C_1, A tiene la *mejor* de las justificaciones, dado también el momento histórico de esa cultura. En conjunción con la teoría realista de verdad que mantenía L. Villoro, así como con la definición clásica de *saber*, se produce la siguiente consecuencia: una creencia puede ser objetiva, pero no *sabida*, esto es, se puede considerar que, sin saber A, puede estar objetivamente justificado afirmarla. Ahora bien, la concepción realista de la verdad entraña un sentido *externo* para «saber», puesto que para el perteneciente a la cultura en cuestión, la creencia no sólo está objetivamente justificada, sino que también, por ello, es verdadera. Mientras que, desde un punto de vista *interno*, la objetividad garantiza la verdad, no sucede lo mismo desde un punto de vista *externo*. Así, con respecto a la situación presente de nuestras creencias más firmes, las nociones de verdad y objetividad son indistinguibles, pero

es posible que no lo sean en el futuro o para marcos conceptuales radicalmente diferentes. De acuerdo con L. Villoro, la teoría epistemológica nos ha de permitir afirmar lo siguiente: 1) el compromiso con la verdad de un enunciado implica el compromiso con su objetividad, esto es, con su justificación plena; 2) el compromiso con la verdad de un enunciado implica el compromiso con su *revisabilidad*, esto es, con la admisión de la posibilidad de que tal enunciado no esté, a pesar de todo, plenamente justificado.

De acuerdo con esta posición epistemológica, así es como se debe explicar el cambio científico, el paso de unas creencias objetivas a otras creencias objetivas y (posiblemente) verdaderas; los conocimientos históricamente caducados constituirían no obstante creencias objetivas en su momento y, por ello, juzgadas como conocimiento. Nuestros conocimientos actuales son objetivos y, por ello, juzgados como verdaderos, aunque es posible que, en el futuro o desde marcos conceptuales diferentes, sean juzgados como falsos.

En resumen, la motivación de la distinción conceptual entre verdad y objetividad es, en la obra de L. Villoro, la de dar cuenta adecuada de la dimensión dinámica e histórica del conocimiento, permitiendo al mismo tiempo el mantenimiento de un análisis realista no epistémico de la noción de verdad.

Una variación de este tipo de análisis, que pretende obviar las dificultades de las posiciones ahistoricistas, es el que ofreció L. Olivé (1988), aplicando ideas de H. Putnam sobre la noción de verdad. Para Olivé, la posición de Villoro no es inmune a las críticas del relativista que, por una parte, destacan las consecuencias negativas de la teoría realista de la verdad, en particular, su incapacidad de dar cuenta del cambio centífico y, por otra, la circularidad implícita de esas nociones cuando son concebidas como *sociales*. Puesto que, si la *verdad* y la *objetividad* se han de concebir como los conceptos de segundo orden mediante los cuales los miembros de una comunidad ordenan sus conocimientos de primer orden (las teorías o, en general, las creencias), tales conceptos forman parte del aparato cognitivo *interno* de la cultura en cuestión y, por tanto, no pueden reclamar para sí, sin más justificación, pretensiones de intemporalidad o universalidad. Dicho de otro modo, las nociones de *verdad* y *objetividad* forman parte del *marco conceptual* de la cultura en cuestión, marco que puede ser radicalmente diferente del propio de otras culturas. Olivé pretendió, pues, superar las previsibles críticas relativistas renunciando a la concepción realista de la verdad en favor del *realismo interno* de H. Putnam.

IV. SOBRE LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA OBJETIVIDAD

En el caso de la noción de objetividad, pero quizá también en otros, si no en todos, un análisis social de la noción exige o supone una *historia social* de la misma. Y una historia social de una noción o concepto es esencialmente una explicación de los *cambios de significación* de ese término que lo designa en virtud de los hechos sociales que presuntamente los han provocado. Una teoría social de un concepto *presupone* una explicación histórico-social en el siguiente sentido: es una aplicación a la significación *actual* de un concepto del tipo de explicaciones que caracteriza la historia social, las explicaciones que atribuyen a factores sociales la constitución y variación de esos conceptos.

Sin embargo, como muy bien saben los que se dedican al análisis léxico y conceptual, no existe en realidad nada que se parezca a *la* significación actual de un término o concepto, si por ello se entiende una realidad unívoca u homogénea. En el lenguaje natural, el significado de los términos siempre tiene perfiles borrosos: producto de la superposición de diversas acepciones, de contaminaciones asociativas, expresivas, retóricas, etc. Y como muy bien saben los que se dedican a la historia social de los conceptos, el cambio en su significación no consiste en la *eliminación* de esa significación y su sustitución por otra, sino que existen fenómenos de resonancia, de supervivencia o de coexistencia, que hacen absurdas las concepciones excesivamente simplistas del cambio conceptual.

Por consiguiente, no hay que esperar demasiado de una teoría social de la objetividad, tanto en el sentido de confiar en que proporcione una explicación *del* significado de «objetividad» como en el sentido de que dé una explicación omnicomprensiva de *todas* las diferentes significaciones y dimensiones de la objetividad. Lo primero no existe, lo segundo es inalcanzable.

No obstante, se puede exigir a una teoría de este tipo que avance una explicación sobre las acepciones predominantes del concepto, tanto en el ámbito de la cultura en general como en diferentes mundos dialécticos específicos o comunidades comunicativas relevantes como lo son la filosófica o la científica.

Una de las condiciones que puede respetar una teoría social de la objetividad es la de la compatibilidad con el individualismo metodológico. Esto quiere decir lo siguiente. 1) Que, sean cuales sean las creencias reputadas como *objetivas*, estas creencias serán siempre individuales, esto es, propiedades de las mentes particulares de los pertenecientes a una comunidad comunicativa. Dicho de otro modo, las creencias socialmente objetivas no son *autónomas* respecto de estados mentales particulares. 2) La dirección *causal* de las explicaciones sobre la objetividad

de las creencias va de los estados mentales individuales a las diferentes formas de organización social y producción de creencias. Dicho de otro modo, las creencias colectivamente compartidas —religión, cultura, ciencia— no son *causalmente independientes* del nivel psicológico individual. No obstante, las versiones más conocidas de teorías sociales de la objetividad se declaran incompatibles con el individualismo (Bloor, 1984; Longino, 1990). Por ejemplo, D. Bloor (1984) consideró que las creencias objetivas participan de dos propiedades, si no definitorias, sí criteriales: por una parte, son instituciones sociales y, por otra, como tales instituciones «no pertenecen a ningún individuo» (p. 229). Quizá la discrepancia se centre más en la naturaleza de las propias instituciones que en la propiedad de la objetividad, pero lo que resulta evidente es que hay algo extraño en mantener que cierta clase de creencias no son mantenidas por ningún individuo en particular. Esta idea es común a diversos filósofos de la ciencia, no necesariamente marxistas o influidos por el marxismo, pero que hacen del rechazo explícito del individualismo parte constitutiva de sus concepciones antipositivistas, antiempiristas o antipopperianas.

Para mantener que las creencias objetivas son instituciones sociales, el primer argumento que adujo D. Bloor es que las *condiciones* que definen esas creencias son también las que cumplen las instituciones sociales. Estas instituciones tienen la característica *exterioridad* que permite identificar igualmente a las creencias objetivas. Para D. Bloor, y seguramente también para otros, las instituciones sociales son independientes de los individuos que participan de ellas o de sus creencias. Su segundo argumento en realidad no es tal, como admitió el propio D. Bloor, sino una *postulación*, una *conjetura*: no es que las creencias objetivas compartan ciertas propiedades con lo social, es que la objetividad *es* lo social. Dicho sea de paso, ésa es la forma en que Bloor caracteriza el mundo 3 de K. Popper (1972): ese mundo no es sino el mundo de lo social, independiente por una parte del *mundo de las cosas* (mundo 1) y del *mundo humano* (el de los estados psicológicos humanos, el mundo 2). La interpretación que D. Bloor hace de la objetividad popperiana es, por tanto, una inversión de lo ontológico en lo social. Lo que en definitiva Bloor mantuvo es que a lo que *realmente* se refiere (p. 231) K. Popper con el mundo 3 es al mundo de las convenciones e instituciones sociales. Por tanto, en la interpretación de D. Bloor, la ontología sigue conservando su estructura tripartita: por una parte, el reino de lo material; por otra, el de lo psicológico y, finalmente, el mundo social (p. 232).

Asimismo, D. Bloor quiso mantener la estructura *relacional* de la ontología popperiana: el mundo 2 media entre el 3 (social) y el 1 (material); el mundo 3 sólo puede actuar *causalmente* sobre el 1 a través

del 2. Ahora bien, también es cierto que el mundo 3 puede actuar causalmente sobre el 2: aunque D. Bloor reconoció que ésta es «una forma de hablar ligeramente reificatoria» (p. 232), afirmó no obstante a continuación que es relativamente inocua.

La reinterpretación que hizo D. Bloor del conocimiento objetivo como conocimiento sin sujeto convierte simétricamente el reino de lo social en un reino sin súbditos individuales, en particular reduce el ámbito del conocimiento al estado del conocimiento en un momento dado, esto es, a las creencias aceptadas por la comunidad relevante. Por la comunidad, pero no por ningún individuo en concreto: el conocimiento es una propiedad adscribible a colectividades de individuos, pero no a individuos particulares: «puesto que la clase de los físicos no es ella misma un físico y no tiene ninguna clase de personalidad o yo supra-individual, no es un sujeto cognoscente. Por ello, podemos deducir de una teoría social la conclusión real que K. Popper persigue: la de que el conocimiento objetivo es conocimiento sin sujeto cognoscente» (p. 232).

Ahora bien, el antídoto a este argumento es bien conocido: del hecho de que el conocimiento científico no sea identificable con el conocimiento de un individuo en concreto no se sigue que el conocimiento científico sea *autónomo*, en el sentido de constituir un reino independiente del reino 2. La conjetura individualista —para emplear el término popperiano— es que el conocimiento científico —que está *socialmente fijado*, dicho sea de paso, en instituciones como revistas científicas, manuales de disciplinas, etc.—, está *causalmente* relacionado con los conocimientos de individuos concretos, que forman parte de las comunidades presuntamente detentadoras de ese conocimiento. No se trata de una conjetura muy audaz, porque al fin y al cabo la alternativa no es sino el platonismo popperiano del tercer reino o su reinterpretación sociologista en la obra de D. Bloor.

Sin embargo, no hay por qué ocultar la cuestión esencial en este esbozo de la situación: no existen buenas teorías que expliquen el paso del conocimiento individual de los científicos al conocimiento en cuanto institución social. Y se puede afirmar que la razón es la misma por la que no disponemos de formas completamente satisfactorias de explicar las realidades sociales en general en términos de realidades individuales (acciones sociales, estados psicológicos de individuos, como creencias, deseos, intenciones, etc.). Por supuesto, ésta es también una forma «ligeramente» reificatoria de hablar: las realidades sociales *no* son objetos, ni la forma de comprender su funcionamiento es la de recurrir a teorías fisico-químicas sobre sus componentes.

La reificación ontológica de K. Popper (1972), su hipostatización del tercer mundo de conceptos y teorías, corre paralela o es simétrica a

la reificación sociologista de D. Bloor. También existe un paralelo en un ámbito diferente, el de la teoría intencional del significado o, más precisamente, en el empleo de tal teoría como una teoría general de la comunicación. La reificación correspondiente, en esa teoría, al conocimiento platónico de K. Popper y social de D. Bloor, es la noción de *intención colectiva*. Evidentemente, no se puede plantear ninguna dificultad en particular contra tal noción en cuanto tal, ni siquiera contra su uso como fundamento de una teoría de la comunicación o de la acción social, pero sí contra su reificación, contra su utilización acrítica como noción primitiva en esa teoría y contra *ciertos modos* de hablar de la noción. J. Searle, por ejemplo, ha utilizado en ocasiones esa forma de hablar de las intenciones colectivas. En este nivel se reproduce el problema de describir o explicar el equivalente al *hecho social* —la acción social, la institución o lo que sea— en términos de las acciones individuales. Dicho más explícitamente, el problema reside en describir y explicar el intercambio comunicativo, o su significado general, en términos de las intenciones individuales de quienes participan en esa comunicación. Los teóricos de la comunicación verbal y, en particular, los que la abordan desde una perspectiva pragmática, utilizan nociones como *dirección del intercambio comunicativo, búsqueda de consistencia contextual, maximización interpretativa*, etc., que no son sino idealizaciones, quizás ilegítimas, de las conductas comunicativas reales. Como en otros ámbitos, el empleo de idealizaciones, que permite efectuar las pertinentes generalizaciones, es una fuente de reificaciones que, como en el caso de K. Popper, acaban por constituir *mundos*.

Estas observaciones a propósito de la teoría pragmática del significado son pertinentes porque constituyen un problema central en la reinterpretación que hace D. Bloor de la obra de K. Popper, reinterpretación que fundamenta su programa de investigación respecto a la objetividad. En efecto, la reinterpretación del mundo 3 de las teorías y los conceptos como mundo social parece incapaz de preservar la *dimensión semántica* del mundo 3, esto es, el hecho de que los pobladores de ese mundo mantengan *relaciones objetivas* entre sí, por ejemplo que una teoría tenga o no un determinado modelo o implicaciones que puedan no ser conocidas en la actualidad, o nunca. De ahí, de ese modo reificado de concebir las relaciones semánticas, es de donde surgen expresiones metafóricas, como *descubrir* una conclusión, *hallar* una prueba, etc. Nada de esto parece conservarse cuando se transmuta lo semántico en social. Como J. Searle ha indicado, más bien crudamente, lo social no tiene la clase de objetividad que tiene lo semántico, si es que tiene alguna. Mientras que lo semántico es *autónomo,* como postula ante todo la interpretación metafísica de la teoría tarskiana de

la verdad, lo social no lo es, sino que está *constitutivamente* ligado a lo psicológico. La consecuencia es entonces que es preciso postular un mundo más, el de lo social objetivo, que es precisamente donde J. Searle ubica la comunicación.

Con todo, el punto que merece la pena destacar es que, como el propio Bloor advirtió, es necesario un mecanismo adicional que *explique* o reduzca la dimensión semántica del mundo 3 popperiano al reino de lo social. D. Bloor cree encontrar ese puente en la teoría wittgensteiniana del significado: «en última instancia, cualquiera que quiera explorar una teoría social de la objetividad sabe que tiene a su disposición algunos potentes recursos. Tiene todo el conjunto de los análisis de Wittgenstein sobre el significado y la observancia de una regla» (Bloor, 1984, 236). No es preciso entrar en detalles sobre la forma en la que D. Bloor (1983) y otros autores han malinterpretado la teoría wittgensteiniana en este punto, porque no es ésa la cuestión: la cuestión es que, de acuerdo con la teoría de L. Wittgenstein (1953), no sólo la característica objetividad de lo semántico, sino, lo que es más importante, *cualquier clase* de objetividad es de naturaleza social. La concordancia de los juicios no es una consecuencia de la representación adecuada de una realidad autónoma a la propia comunicación, sino que constituye una *condición de posibilidad* de tal comunicación. Si no se produjera tal acuerdo, no existirían criterios de corrección y, por tanto, ni siquiera se podría trazar una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. El hecho de que «descubramos» ciertas conclusiones a partir de ciertas premisas es, pues, social en el siguiente sentido: depende de ciertas reglas cuya observancia está regimentada por una comunidad que, entre otras creencias, comparte *criterios de corrección* sobre la observancia de las reglas. La aplicación de los términos, la transformación de los enunciados y las relaciones entre ellos están anclados, en última instancia, en las *prácticas sociales* de los individuos, esto es, en prácticas para las cuales hay una *convergencia* y una *estabilidad de juicios* en el marco de una comunidad. Pero Bloor pasa por alto la cuestión importante de la compatibilidad o incompatibilidad de una teoría del significado de esta índole con la reificación de lo social como resultado de su inversión de la filosofía popperiana: la teoría wittgensteiniana del significado o, en general, la teoría pragmática, no es inmediatamente compatible con la autonomía de lo social, en el sentido de *mundo de lo social* manejado por D. Bloor y otros autores, ni mucho menos se deduce de ella.

No obstante, lo interesante es el sentido de una teoría del significado de esta naturaleza como fundamento de una teoría social de la objetividad. Es decir, por un razonamiento elemental, está justificado suponer que el significado del término «objetividad» está sometido a los

avatares históricos y a las variaciones culturales a las que, en general, están sometidos *todos* los términos, y las correspondientes nociones. Dicho sumariamente, si la objetividad es social, la objetividad tiene *historia*; si la objetividad es social, la objetividad es variable. Aquí se puede estar de acuerdo con D. Bloor en que la variabilidad de la noción de objetividad es de una naturaleza o de un nivel que permite caracterizarla en una forma relativamente precisa: no se refiere a la divergencia en las creencias sobre el mundo 1, sea éste lo que sea, sino a un nivel diferente. Para formularlo en términos pragmáticos: la variabilidad en la categoría de objetividad afecta al *contexto*. Y el contexto es, recuérdese, el que ayuda a determinar en última instancia el *contenido* de las creencias en cuestión. Hablando un poco más precisamente, el componente contextual al que afecta la variabilidad es el conjunto de procedimientos, y los valores que suponen, mediante los cuales adscribimos propiedades epistémicas, morales o estéticas a nuestras creencias o a nuestras acciones. Afecta, por tanto, a un conjunto de creencias de segundo grado, que permiten establecer particiones en las creencias de primer grado, clasificarlas y asignarles un valor u otro. Éste es precisamente el sentido en el que H. Longino (1990) ha desarrollado su teoría de la objetividad. En cambio, el programa de investigación que esbozó D. Bloor propugnaba explicar las variaciones en los criterios de objetividad en términos de las variaciones en los procesos de constitución, identificación y acción social de grupos. En la medida en que la *objetividad* es una propiedad adscrita en contextos de vindicaciones de conocimiento, la constitución de tales grupos o de las disciplinas que practican es, en modesta o en gran medida, una lucha por el *poder*, o una cierta forma de poder, en el ámbito de lo social. Por eso D. Bloor se refirió, un tanto crudamente, a los procesos de constitución de diferentes pautas de objetividad como *lucha por un monopolio*: quienes consiguen detentar el reino de la objetividad se han asegurado una vía de acceso privilegiada a la realidad, o a su conocimiento y, por tanto, una posición predominante en el mundo epistémico, y quizás también en otros.

BIBLIOGRAFÍA

Barnes, B. (1994), «How Not to Do the Sociology of Knowledge», en Megill (1994a, 21-36).

Bell, D. (1992), «Objectivity», en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.

Bloor, D. (1983), *Wittgenstein: a Sociological Theory of Knowledge*, MacMillan, London.

Bloor, D. (1984), «A Sociological Theory of Objectivity», en Brown (1984, 229-246).

Bouveresse, J. (1976), *Le mythe de l'interiorire*, Minuit, Paris.
Brown, H. I. (1987), *Observation and Objectivity*, Oxford University Press, Oxford.
Brown, S. C. (ed.) (1984), *Objectivity and Cultural Divergence*, Cambridge University Press, Cambridge.
Chisholm, R. (1981), *The First Person*, Harvester Press, Brighton.
Collins, H. M. (1985), *Changing Order*, Sage, London.
Daston, L. (1992), «Objectivity and the Escape from Perspective»: *Social Studies of Science* 22, pp. 597-618.
Daston, L. (1994), «Baconian Facts, Academian Civility, and the Prehistory of Objectivity», en Megill (1994a, 37-63).
Fabian, J. (1994), «Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor», en Megill (1994a, 81-108).
Honderich, T. (ed.) (1985), *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, London.
Howson, C. y F. Urbach, (1989), *Scientific Inference: the Bayesian Approach*, Open Court, La Salle.
Komesaroff, P. A. (1986), *Objectivity, Science and Society*, Routledge and Kegan Paul, London.
Latour, B. y S. Woolgar (1979), *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, Sage, London (hay versión española en Alianza).
Laudan, L. (1984), *Science and Values*, University of California Press, Berkeley.
Longino, H. (1990), *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, Princeton NJ.
Megill, A. (ed.) (1994a), *Rethinking Objectivity*, Duke University Press, Durham.
Megill, A. (1994b), «Introduction: Four Senses of Objectivity», en Megill (1994a, 1-20).
Melkman, R. (1988), *The Construction of Objectivity: a New Look at the First Months of Life*, Karger, New York.
Malcolm, N. (1986), *Nothing Is Hidden*, Blackwell, Oxford.
McGinn, C. (1983), *The Subjective View*, Clarendon Press, Oxford.
Nagel, Th. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
Nagel, Th. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
Newton-Smith, W. (1981), *The Rationality of Science*, Routledge, London.
Olivé, L. (1984), «Sobre el realismo convergente»: *Crítica* 48, pp. 53-78.
Olivé, L. (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad*, FCE, México.
Papineau, D. (1988), *Reality and Representation*, Blackwell, Oxford.
Popper, K. (1972), *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
Putnam, H. (1975), «Why There Is Not a Ready-made World», en H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers* 2, Cambridge University Press, Cambridge (hay versión española en la revista *Teorema* [1985]).
Putnam, H. (1978), *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, London.
Putnam, H. (1990), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge.
Searle, J. (1983), *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Searle, J. (1991), «Intentionalistic Explanations in the Social Sciences»: *Philosophy of the Social Sciences* 21, pp. 332-344.
Skorupski, J.(1986), «Objectivity and Convergence»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 86, pp. 235-250.
Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
Woolgar, S. (1988), *Science: the Very Idea*, Tavistock, London.
Woolgar, S. (ed.) (1988), *Knowledge and Reflexivity*, Sage, London.
Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

CERTEZA Y ESCEPTICISMO

Ezequiel de Olaso

I. INTRODUCCIÓN

El lector que comienza a internarse en este informe con la esperanza de encontrar una interpretación exhaustiva de las relaciones actuales entre certeza y escepticismo debe abandonar al cabo de esta primera oración su ilusionada lectura. Investigaciones sutiles y verosímiles sobre los supuestos básicos de la filosofía moderna del conocimiento (Heidegger, Foucault) suelen concluir en entusiastas discursos fúnebres (Rorty; cf. Haak; entre paréntesis remito a textos que he consultado y que me parece pueden
puestas). Pese a ellos, y muchas veces a espaldas de ellos, todos los dominios de la teoría del conocimiento son hoy motivo de profunda y apasionada discusión. Nuestro tema no escapa ciertamente a ese múltiple destino controvertido. Examinar, aunque sea parcialmente, una biblioteca tan vasta, obliga a confrontar tesis que muchas veces están edificadas sobre supuestos muy diversos. Éste es un debate afectado por una fuerte dispersión, en cuyo relato no puedo seguir a ningún autor especial. Debe considerarse que no dispongo del espacio suficiente para llegar a una discriminación detallada de las diferentes posiciones. Esto sería conveniente porque las discusiones no transcurren en un medio teórico aceptablemente homogéneo.

Respecto del escepticismo se puede decir que hoy atraviesa la tercera de sus grandes pleamares, después de las crecidas en la época helenística y la modernidad. La tradición anglosajona de este siglo ha sido sensible a los desafíos que plantea una reflexión sobre los fundamentos del conocimiento. En consecuencia ha solido considerar relevante una discusión en favor o en contra del escepticismo (Olaso, 1995). En otras tradiciones ese reconocimiento llega un poco tarde y en for-

mulaciones acaso exageradas. Un celebrado filósofo actual ha llegado a sostener recientemente que «la historia de la filosofía occidental sólo ha consistido en la refutación del escepticismo» (Levinas, 262).

Nuestro tiempo ha descubierto un escepticismo semántico, de notable radicalismo (Wittgenstein, 1953; Kripke) que debe ser examinado en su ámbito.

Ofrecer una visión equilibrada del escepticismo y el antiescepticismo actuales, si bien contraídos al problema del conocimiento y, dentro de él, a la cuestión de la certeza, sigue rebasando el propósito de este informe. Finalmente cuando se discute el escepticismo hay autores que no distinguen con precisión la modalidad que tienen bajo los ojos lo que arroja oscuridades adicionales.

Ahora bien, si el lector sólo aspira a alcanzar una primera aproximación a algunas de esas concepciones, acaso las páginas que siguen puedan orientarlo. Explicitado nuestro contrato de lectura, comencemos.

II. CERTEZA

Certeza y certidumbre proceden del latín *certus*, seguro. En castellano decimos «tengo la certeza» y también «estoy seguro». No me parece eficaz seguir invariablemente la recomendación de reservar «tener certeza» para contextos impersonales y «estar seguro» para contextos de primera persona (Odegard, 31). Es bueno tener presente que cuando en nuestro idioma decimos «es cierto» la expresión pierde algo de la fuerza que siempre exhibe la egotista aserción «estoy seguro».

Conocimiento cierto es el que no puede ser falso. (Uso indistintamente «saber» y «conocer» y sus derivados.) La certeza se presenta aquí como una propiedad del conocimiento y esto es lo tradicional hasta mediados de este siglo. El modo como se entienda ese «no puede» colorea las diversas acepciones del término.

Se han distinguido cinco sentidos de «certeza». 1) Cierto, como estado mental, como lo que es psicológicamente indudable, en el sentido de que S está cierto, tiene certeza (también decimos «está seguro») de *p*. 2) Cierto, como «lógicamente necesario», una noción muy rigurosa porque sobreentiende que todas las proposiciones contingentes, por el hecho de ser contingentes, son inciertas. 3) Cierto como lo que se «autoriza a sí mismo», el ejemplo supremo es *cogito* cartesiano. 4) Cierto como proposición «incorregible» o, eludiendo el anglicismo, «inmejorable». 5) Cierto como lo que está «más allá de una duda razonable». Este último sentido es el que, según Quinton, emplearon Moore, Austin y Wittgenstein (Quinton, 144-149).

Algunos comentarios a (1). Aquí «cierto» se refiere a un estado mental, mientras que en las demás acepciones la certeza es una propiedad de las proposiciones. Esta acepción es poco atractiva como caracterización suficiente de certeza, porque ¿cuántas veces aquello que se consideró cierto resultó ser falso o meramente probable? Sin embargo, considerar la certeza como un estado mental perdura hasta Moore. Se suele aventar el peligro del subjetivismo reemplazando la primera persona del singular por la primera o tercera del plural.

La interpretación de la certeza filosófica como mero estado de ánimo fue «condenada» por los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía en la sesión del 7 de mayo de 1903 (Lalande). Sin embargo, alguna referencia a un sujeto (individual o comunitario) que está seguro (hasta en las versiones que condenan la interpretación de la certeza como acto mental) es indispensable para casi todos los que suscriben las demás acepciones. Ésta no es una condición suficiente de certeza, pero es necesaria. Se ha señalado que el sentimiento de seguridad de una creencia tiene más relación con la importancia que adjudicamos a esa creencia en nuestra vida personal que con su solidez objetiva. Se recomienda distinguir entonces entre los grados de seguridad o adhesión que pueden acompañar a una creencia y los grados de probabilidad con que se presenta y que es justamente la certeza. Ésta es una propiedad de la proposición, no del sujeto. Puedo creer o no creer una proposición más o menos probable, pero no creer más o menos una proposición. Puedo estar cierto de una incertidumbre (Villoro, 115 ss.).

Más adelante dedicaré una sección a Descartes y espero que allí se vea que el modo como entiende Descartes la certeza reúne todas las acepciones enunciadas por Quinton excepto la última.

Las acepciones (4) y (5) requieren un escrutinio cuidadoso de términos claves como irresistible, indudable, infalible, incorregible (en nuestro idioma «inmejorable»), duda razonable, duda posible, etc. (cf. Quinton y Alston).

El ruido que se está oyendo en la quinta acepción de Quinon (enérgica agitación del pestillo en una puerta bloqueada) sugiere que hay alguien mal encerrado. Como Moore creyó que no podía tener certezas absolutas sin despejar la hipótesis del sueño, y como confesó que no podía resolverla, es adecuado incluirlo entre los partidarios de la certeza «más allá de una duda razonable». Además, con casi toda la tradición filosófica, Moore sostuvo que la certeza es un grado de conocimiento. Wittgenstein, en cambio, sostuvo que había certezas absolutas y que por lo tanto estaban más allá no sólo de toda duda razonable sino de toda duda posible. Además se apartó radicalmente de esa tradición. Específicamente sostuvo que una proposición es cierta cuando no tiene

sentido dudar de ella y, por lo tanto, tampoco tiene sentido decir que se la conoce. Así recomienda considerar certeza y conocimiento como dos conceptos lógicamente independientes. «Conocimiento y certeza pertenecen a categorías diferentes» (Wittgenstein, 1969, § 308). Dedicaremos una sección de este informe al examen de esa posición, una de las más novedosas en la historia de la filosofía y acaso la que recientemente ha suscitado más polémicas. También examinaremos cómo se plantea, de un modo plausible, la relación de esta concepción de la certeza con el problema del escepticismo. Asimismo mostraré compendiadamente algunos sentidos según los cuales hoy se propicia desarticular certeza, escepticismo y conocimiento. Pero antes veamos cómo se los ha vinculado.

III. CERTEZA Y ESCEPTICISMO

«Escéptico» traduce el adjetivo griego σκέπτικος (*skeptikos*) que deriva de un verbo cuyo significado es «buscar», «investigar», «considerar»; por extensión, «considerar con cuidado». Tradicionalmente se sostuvo que el escéptico no afirma ni niega, no abre juicio. Es discutible —y en los últimos años se ha debatido mucho— si admite abrir juicio en casos muy especiales (Burnyeat, 1984).

Los escépticos designan a sus adversarios como «dogmáticos», lo que es casi una petición de principio. No suelen considerarse a sí mismos como filósofos, porque en rigor no profesan una doctrina sino que más bien recomiendan una actitud. Aquí llamaré indistintamente a los no-escépticos, «cognitivistas» o «filósofos». No debe entenderse que este último rótulo implica una depreciación de los escépticos; además a esta altura del informe eso estaría muy cerca de constituir otra petición de principio.

La relación entre los conceptos de certeza y escepticismo se suele considerar tan íntima que, dadas las caracterizaciones tradicionales de ambos conceptos resulta casi imposible analizar uno sin tener que recurrir, tarde o temprano, al otro. En efecto, muchos escépticos consideran que alegar que se conoce algo entraña alegar que se lo conoce con certeza. Es decir que se sabe que algo es verdadero solamente cuando consta que ese saber no puede ser falso. Pero, añaden, un saber de estas características es inalcanzable. A su vez, quien sostiene la posibilidad y hasta la necesidad del conocimiento cierto tendrá en algún momento que tomar en cuenta las habituales impugnaciones escépticas a esa pretensión.

De aquí han surgido dos tipos de respuestas. En vista de la multivocidad del concepto de certeza y de sus indeseables consecuencias algu-

nos filósofos lo han declarado superfluo (por ejemplo, Dewey). Otros han intentado prescindir de ese rasgo con nuevos argumentos, aunque haciendo notar que en la experiencia más habitual cuando alguien dice que sabe algo se entiende que lo sabe con certeza (Lehrer, 1974). Parece algo artificiosa una teoría del conocimiento que aparentemente elimina la consideración de un rasgo auténtico de la experiencia común, preservado en el lenguaje. En esta discusión hay muchos conceptos implicados, algunos de ellos muy básicos y casi intratables en una controversia finita. Pero también se ha sugerido que Lehrer no pretende reemplazar el uso ordinario sino prestar atención a otro uso aunque secundario (Shope). De todos modos se ha hecho notar, más profundamente, que hay que ser cauteloso al eliminar o atenuar el requisito de la certeza porque en ese caso se hace problemático satisfacer el requisito de la creencia (Dancy, 1993). Más adelante espero mostrar un sentido menos drástico en que hoy se considera que la búsqueda de la certeza no es un tema prioritario en la discusión con el escepticismo (Williams).

Otros filósofos han perseverado en su aceptación del requisito de la certeza, y concuerdan en esto con los escépticos, pero, a diferencia de éstos, sostienen que la certeza es posible (Moore, 1959; Klein, 1981). Lo que es difícil es ofrecer una caracterización de certeza que no sea repudiable para los escépticos pero tampoco para los cognitivistas (Rescher, 1980; Klein, 1992).

Una característica central de los debates filosóficos sobre el escepticismo es la dificultad de determinar con precisión qué es lo que se ha llamado a controversia. O, dicho de otro modo, acerca de qué es escéptico el escéptico.

Se ha solido definir el conocimiento enunciando tres condiciones que por separado son necesarias y, unidas, tendrían que ser suficientes, como una creencia (u opinión), verdadera, justificada. El lector interesado en estos temas (o, por lo menos, el inquieto lector de este volumen) seguramente sabe que esta definición es variadamente rebatible y, de hecho, muchos la consideran hoy un programa de investigación próximo al desmantelamiento final. Para definir el conocimiento, cada una de esas condiciones por separado debe ser necesaria y la unión de esas tres condiciones debe ser suficiente. Se ha objetado que estas son exigencias demostrablemente excesivas (cf., entre muchos ejemplos, Craig). Desde 1963 en que se planteó el problema de la insuficiencia de las tres condiciones reunidas (Gettier) se ha procurado satisfacer la definición agregando nuevas condiciones y mostrando que esos intentos son limitados (cf. Villoro, entre muchos). También se han ampliado las objeciones de detalles y se han multiplicado las tentativas por resolver el problema (véase el minucioso análisis de Shope, exhaustivo hasta hace poco más

de diez años). Es escandalosa la penuria de resultados firmes ante la magnitud y la sutileza de los estudios publicados. A la vez reconforta advertir muchas mejoras en el conocimiento del conocimiento. Ambas circunstancias han alentado a plantear sobre otras bases el problema mismo del conocimiento. Veamos sólo una muestra de planteo alternativo: «El problema central de la epistemología es el problema en primera persona de qué creer y cómo justificar las creencias de uno —no el problema impersonal acerca de si se puede decir que conozco, dadas mis creencias junto con ciertos supuestos acerca de la relación de mis creencias con lo que es realmente el caso—. Responder a la pregunta acerca de qué es el conocimiento no me ayudará a decidir qué creer. Tenemos que decidir cuál es realmente nuestra relación con el mundo y cómo puede cambiar esta relación» (Nagel, 1986, 69).

Esta alteración en el planteo en modo alguno entraña que algunos de sus propulsores, Nagel por ejemplo, no comparta posiciones escépticas relativamente extremas. Pero el problema mismo del conocimiento, y sus relaciones con el escepticismo, han variado sustancialmente. Un reflejo fugaz de ese cambio puede leerse hacia el final de este informe.

Dejaremos de lado esas muy atendibles discusiones. Lo que ahora me interesa es conservar el esquema trinitario de las condiciones por su aptitud didáctica para indicar que se puede ser, y de hecho se ha sido, escéptico respecto de cada una de esas condiciones.

Si se admite que algunas de estas condiciones son más básicas que otras y se admite que el escepticismo consiste en poner en entredicho la capacidad humana de conocer, el escepticismo es más radical en la medida en que se refiere a requisitos más básicos. Se ha solido alegar que el requisito de la creencia es el más básico, puesto que las creencias que son conocimiento sólo son una subclase (bastante más pequeña de lo que suelen creer muchos epistemólogos) de las creencias en general. Por lo tanto, quien es escéptico respecto de toda creencia pareciera que profesa el más radical de los escepticismos. De hecho sería muy similar al que antiguas fábulas le asignaban al fundador, real o mítico, del escepticismo. Esto suscitó muy tempranamente objeciones respecto de la aptitud real del escéptico para vivir según la actitud que él mismo recomendaba (Burnyeat, 1980). En efecto, se suponía que una radical suspensión de las creencias podía llegar a inhibir los mecanismos instintivos que aseguraban su supervivencia. El escéptico es menos radical y hasta casi se esfuma si prescinde del requisito de la verdad y admite creencias justificadas. De hecho quien admite creencias objetivamente justificadas prefiere acogerse al relativismo y deshacerse del problema del escepticismo (Villoro) lo que instaura una discusión diferente respecto de la certeza. En efecto, un filósofo puede ser

completamente moderado respecto de la justificación y el alcance del conocimiento si admite creencias verdaderas justificadas y si no considera necesario el requisito de la certeza. Pero quien proclama «Nada se sabe» suele suponer que el conocimiento cierto entendido como infalible es una condición necesaria del conocimiento. Esto no impide que admita que tenemos opiniones y hasta opiniones justificadas y verdaderas, sólo que como no podrían ser absolutamente infalibles no son, para él, conocimiento.

Ya sabemos que el filósofo puede optar por una versión mucho menos exigente de conocimiento. Así ocurre, por ejemplo, con la noción de conocimiento que suelen compartir algunos filósofos de la inteligencia artificial (cf. Dretske). Se concibe al hombre como un organismo no esencialmente diferente de animales y plantas. Según las estipulaciones de nuestro autor un perro que percibe un olor, se encamina a la fuente del olor y captura con los dientes, digamos, el trozo de carne apetecida, «sabe», «tiene conocimiento» (el ejemplo del perro o de otro mamífero nos permite hablar de «creencias» y eludir interesantes cuestiones sobre «conocimiento» sin creencias, por ejemplo el de las abejas, cf. Barnes). Ese animal sólo tiene una creencia «verdadera» o, si se quiere, «acertada». La selección natural ha ido decantando en ese organismo mecanismos que han resultado exitosos y que en esa medida son fiables porque esa especie ha sobrevivido, es decir, ha logrado adaptarse. Es curioso que esta concepción del conocimiento se presente como una refutación del escepticismo. Aparentemente Dretske supone que el escéptico sostiene: 1) que el conocimiento tiene muy pocos requisitos, y 2) que el hombre no sabe nada. Basta con mostrar que el requisito del conocimiento es la adaptación al medio para concluir que el organismo que se adapta «sabe» y refutar así al escéptico. Pero en tal caso el escéptico alegaría que no es relevante ocuparse de esa noción paupérrima de conocimiento (Olaso, 1994b).

El filósofo que entra en discusión con el escéptico suele luchar, como he indicado, en dos frentes: por un lado pretende no comprometerse a sostener una noción idealizada de conocimiento; por otro se cuida de no rebajar demasiado la calidad de su noción de conocimiento. Para resolver la alternativa se suele postular la exigencia de certeza, pero no de una certeza utópica sino mundana, la propia de la vida real (Rescher, 1980, 30-49).

Acabo de decir que el escéptico «postula» una definición exigente de conocimiento. En rigor ya sabemos que el escéptico pretende no postular nada: sólo toma la noción de conocimiento que postula el filósofo del conocimiento y muestra que es inalcanzable. A esto se llama proceder *ad hominem* y esto es lo que hace el escéptico siempre que no se deja tentar por la inclinación humana a juzgar. En una inter-

pretación caritativa del escepticismo hay que tratar de evitar una refutación mezquina. Esta consiste en adoptar la estrategia del escéptico, esperar a que el escéptico diga algo y entonces tomarle la palabra y mostrarle que está abriendo juicio, contra su recomendación de abstenerse de juzgar, y que por lo tanto se autorrefuta. Esto es, esperar a que el escéptico cometa un error de hecho para impugnar su actitud general. Invito al lector a que nos mantengamos alejados de esta platitud.

Tracemos un nuevo mapa de las relaciones entre certeza y escepticismo. Se suelen distinguir dos sentidos de certeza: uno absoluto y otro relativo. En este segundo sentido se suele decir que una proposición puede ser más cierta que otra sin que por ello esta deje de ser cierta, o de tener un grado de certeza (Chisholm, 1977, 88; no considero aquí el caso especial y tradicional de la llamada «certeza moral»). En el primer sentido se dice que una proposición es absolutamente cierta porque la certeza no admite grados (Unger, 1975; cf., en contra, Cargile; también Williams; un mínimo resumen al final de este informe).

Ahora veamos nuevamente cómo se distribuyen las fuerzas de cognitivistas y escépticos. Algunos filósofos han defendido una concepción relativa de certeza. Por ejemplo la certeza relativa a la justificación. Cuando tengo certeza no puedo estar equivocado dadas las razones de que dispongo. Por lo tanto en el futuro eso de que ahora estoy cierto podría ser falso. Así, nuestra certeza es proporcional a las razones disponibles (Villoro, 130, 272). Esta posición es la que escapa más fácilmente a las críticas de los escépticos pero la que los escépticos suelen desechar por poco interesante: el relativista es, para ellos —no considero la ecuanimidad del cargo— un dogmático más. Otros filósofos, en cambio, han sostenido que el conocimiento debe ser absolutamente cierto. Ésta es la noción de certeza que toman los escépticos. Si se le concede al escéptico que la certeza debe ser absoluta en el sentido de que debe ser lógicamente necesaria (el sentido [2] de Quinton) entonces todas las proposiciones sobre objetos físicos no pueden ser ciertas. Ésta ha sido la tradición británica de este siglo: Russell, Moore, Ayer han compartido esta inspiración. Hacia el final de este informe mostraré cómo Moore se aparta de ella.

IV. LA GENEALOGÍA DE LA CERTEZA ABSOLUTA Y DEL ESCÉPTICO RADICAL

El lector puede sentir a esta altura que se han introducido en este informe una serie de espectros más o menos gratuitos, como «La certeza absoluta» o «El escepticismo radical». Esos conceptos, y sus complacientes relaciones mutuas, proceden de un paradigma históri-

co. Podemos datarlo con precisión: surgió en Occidente en agosto de 1641. Desde hace más de medio siglo, bajo diversos ropajes, ha vuelto a ocupar el centro de la escena en los debates sobre la certeza y el escepticismo.

Descartes fue quien le otorgó a las proposiciones ciertas el rango de fundamentos de la filosofía. En sus juveniles *Reglas para la dirección del espíritu* contrastó la «confianza incierta» que proporcionan los sentidos y los juicios de la imaginación, con la intuición, «un concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin ninguna duda» (Regla III; AT X, 368). Pero es en las *Meditaciones metafísicas* donde establece el paradigma de certeza. En la primera meditación Descartes se propone «negarle crédito a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables». Y confiesa que muchas personas se equivocan «aun en las cosas que piensan saber con mayor certidumbre» (AT IX, 14, 16). Y en la segunda meditación resuelve seguir su método de dudar, «hasta que haya encontrado algo cierto; o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto» (AT IX, 19). Recordamos su metáfora: «Para mover el globo terrestre de su lugar y trasladarlo a otro, Arquímedes no pedía sino un punto fijo y seguro. Así tendría yo derecho a concebir grandes esperanzas si fuese lo bastante afortunado como para encontrar solamente algo cierto e indudable» (*ibid.*). El *cogito* es el conocimiento «más cierto y más evidente de todos los que he tenido antes» (AT IX, 20). Y esta primera verdad, debidamente garantizada, será la base inconmovible, el punto arquimédico del sistema cartesiano. En su manual de filosofía, que aspiraba a desplazar de las escuelas los escritos de Aristóteles, define así la certeza absoluta: es la que ocurre «cuando pensamos que no es de ningún modo posible que la cosa sea diferente de como juzgamos que es» (*Principes de la philosophie*, IV, 206).

Sabemos que Descartes fue sensible al desafío escéptico de su tiempo y que lo enfrentó con decisión. Hubiera podido discutir las posiciones de los escépticos antiguos y contemporáneos a él, cuyas obras conocía bien. Hubiera podido emplear la estrategia mezquina, que ya conocemos, de ocultar sus propias opiniones y esperar pacientemente a que el escéptico cometiera una falta para acusarlo triunfalmente de autorrefutación. Ese estilo podría permitir algunas victorias dialécticas pero hubiera constituido una traición a su inspiración más personal. También hubiera podido discutir con el escéptico ante el tribunal de la razón. Esto es lo que técnicamente se llama «rebatir». Pero Descartes tenía serias dudas acerca de la legitimidad del concepto de razón que admitían, desde siempre, los filósofos. Así pues se propone nada menos que «refutar» el escepticismo pero no en un torneo disputatorio sino ofreciendo una muestra de conocimiento tan cierto que no pudie-

ra ser falso, es decir, una certeza absoluta. Esta certeza iluminada por la evidencia, permitiría concluir que las posiciones alternativas, y las impugnaciones escépticas son falsas o se autorrefutan. Y, finalmente, de esa certeza absoluta básica se podrían derivar directa e indirectamente todos los conocimientos humanos. De este modo Descartes no sólo se propone refutar al escéptico real, el que encuentra en los libros o en la vida, sino a todo escéptico posible. Su certeza pretende ir más allá no sólo de toda duda razonable sino de toda duda posible (aquí se aparta Descartes de la última acepción de Quinton). En consecuencia decide colocar nuevos fundamentos a la razón humana. Se advierte la emoción de Hegel cuando escribe: «René Descartes es un héroe del pensamiento que emprende la tarea desde el principio y reconstruye la filosofía sobre cimientos que ha puesto nuevamente al descubierto después de mil años».

Léase con cuidado, sopesando cada palabra, esta confidencia, poco citada, de Descartes dos meses después de publicadas sus *Meditaciones*: «Ya hay tantas opiniones en filosofía, que son verosímiles y que se pueden sostener en una disputa, que si las mías no contienen nada más cierto y no pueden ser aprobadas sin controversia, no las quiero publicar nunca» (carta a Mersenne de octubre de 1640, AT III, 21 3-4).

Conocemos el camino cartesiano: primero Descartes pone en duda todas las fuentes de conocimiento hasta encontrar un conocimiento que resista la duda. Comienza por los sentidos, atiende la llamada hipótesis del sueño, después imagina un genio maligno que se complace en engañarnos acerca de lo que creemos recordar y también haciéndonos creer que son evidentes cosas que no lo son. Al cuestionar la memoria cae la confianza en el conocimiento matemático porque la memoria es indispensable para todo tipo de cálculo. Además el genio puede hacer que parezca vigilia lo que en realidad es sueño. (Esta hipótesis de la vida como sueño sigue siendo hoy uno de los temas centrales de discusión entre escépticos y anti-escépticos; cf. por ejemplo, Moulines.) Descartes prepara cuidadosamente el momento en que surge la primera evidencia indudable. Procede a la manera de un escéptico tan extremado que no se puede mostrar un ejemplo similar en la historia; duda de todo, hasta que se detiene en el acto mismo de dudar; pero advierte que no puede dudar de que duda. Y así se hace patente que si duda entonces piensa (porque dudar es uno de los modos de pensar) y si piensa entonces existe. Pareciera que Descartes se hubiera propuesto mostrar que entre las dudas de los escépticos y el hallazgo de la primera certidumbre puede haber una extraña e imbatible continuidad. En un segundo momento Descartes quiere estar seguro de que su certeza es objetiva, es un saber, y para ello dispone las múltiples y difíciles

(difíciles no sólo de comprender sino de aceptar) pruebas de la existencia de un Dios garante de la certeza.

Por motivos que no corresponde desplegar en este informe Descartes no alcanzó su propósito de edificar una filosofía y una ciencia apoyadas, en última instancia, en esa certeza absoluta fundamental. Creó un modelo de sistema fundamentista que se apoya en una proposición o conjunto de proposiciones absolutamente ciertas, irresistibles, indudables, infalibles, inmejorables, que no reciben su justificación sino de ellas mismas (autoevidencia) y que la inyectan a todo el resto de las proposiciones.

El destino paradójico de Descartes fue comenzar por proponer un ideal de conocimiento mucho más exigente que el admitido hasta entonces. Obviamente, si quien exige la perfección del conocimiento para refutar al escepticismo fracasa, no refuta el escepticismo. Pero ocurre algo más grave: quien exige un ideal de conocimiento instaura involuntariamene un ideal de conocimiento que es el que a partir de entonces hacen suyo los escépticos. Desde la segunda mitad del siglo XVII los escépticos son, malignamente, cartesianos. El cerebro en la tina accionado desde un laboratorio invisible por científicos neuróticos es la variante actual del dios engañador. Así pasó Descartes de héroe del pensamiento a creador involuntario de un imbatible monstruo escéptico (Olaso, 1994). Es oportuno destacar que la estrategia cartesiana no fue la única que ensayó la modernidad. En el ámbito de la filosofía anglosajona fue tradicional oponer al escepticismo una certeza relativa (cf. Van Leeuwen, M. Jamie Ferreira).

Siempre que se recuerda esta fortuna de la empresa cartesiana, esta curiosa fábula de la filosofía, surge la pregunta: ¿por qué seguir sosteniendo la exigencia de certeza? ¿No es el ideal de certeza absoluta el que alimenta el escepticismo?

V. CERTEZA Y CONOCIMIENTO. MOORE Y WITTGENSTEIN

La notable rehabilitación de la pertinencia filosófica general de la relación entre certeza y escepticismo en este siglo se debe a ciertos textos de G. E. Moore y, sobre todo, a la discusión que mantuvo con ellos Wittgenstein, en los últimos meses de su vida (cf. Moore; Wittgenstein, 1969). A partir de *Sobre la certeza* se abre paso una discusión centrada en la oposición entre el escepticismo surgido de consideraciones filosóficas y nuestras certezas cotidianas. Esa obra de Wittgenstein es una pequeña fracción de los noventa volúmenes de que consta la totalidad (no siempre filosóficamente atractiva) del legado de Wittgenstein. Pareciera, sin embargo, que se puede afirmar que en ese breve conjunto de notas no

corregidas está concentrada una de las reflexiones más fecundas del autor. Hay quienes no vacilan en colocar *Sobre la certeza* en un mismo rango con el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*.

En norteamérica el intento de Moore recibe una crítica diferente que originará una sucesión de posiciones escépticas (cf. Clarke, Stroud, Cavell, Nagel, la noción de *insulation* de Burnyeat, 1984).

Hay quienes sostienen que ese conflicto no se establece en torno a la exigencia de certeza y que por esta y otras razones no se justifica el «pesimismo» de los autores citados (Williams); también están quienes sostienen que ese conflicto no se establece en absoluto (Strawson). Volvamos ahora al comienzo de esa historia. Volvamos a Moore.

Moore defendió el sentido común en polémica con el idealismo. En la medida en que el idealismo ponía en duda o negaba la existencia del mundo exterior, la decidida exploración de Moore fue hollando viejos dominios del escepticismo. Por supuesto se puede ser escéptico sin ser idealista y se puede ser idealista sin ser escéptico, pero en Moore ambos temas tienden a fusionarse. Esto ha llevado a sostener que fue la reacción anti-idealista de Moore la que promovió un renacimiento crecientemente complejo del escepticismo y sus críticos hasta convertirlo en uno de los temas centrales de la agenda filosófica actual (por ejemplo, Rescher, 1980, 6).

La crítica al idealismo de Moore y su alegación de que conocía con certeza que los objetos externos existen, estuvo acompañada por la convicción de que el conocimiento es un estado mental. Moore supone, con muchos de sus colegas de esos años, que la certeza debe hallarse sólo en el conocimiento directo de entidades mentales privadas. Wittgenstein rechaza claramente este supuesto: «Así cuando Moore se coloca ante un árbol y dice "Sé que hay un árbol" simplemente está estableciendo la verdad acerca de su estado en ese momento» (Wittgenstein, 1969, 532).

Admitir que hay conocimientos seguros es uno de los rasgos de la corriente central de la filosofía occidental desde Platón. También lo es del llamado sentido común. El hombre y la mujer de la calle, los niños, los niños de la calle, saben con seguridad muchas cosas, con tanta seguridad que se sorprenderían si se les plantearan dudas «filosóficas»: ellos saben esas cosas con independencia de poder aportar razones específicamente filosóficas en apoyo de su saber común. De este modo encontramos diseñado un triángulo donde el saber filosófico y el saber del sentido común difieren entre sí y se suelen oponer de maneras diferentes, al escepticismo.

Se ha reformulado el más prestigioso ideal dogmático de conocimiento, el que consta en la *República* de Platón, como un conjunto de condiciones necesarias por separado y en conjunto suficientes, que in-

cluyen la certeza. En el idioma actual de la academia, A conoce algo, *p*, si y sólo si (*i*) *p* es verdadera; (*ii*) es imposible que A esté equivocado y (*iii*) A tiene el «tipo correcto» de razones en apoyo de *p*. Claramente (*ii*) es una expresión de lo que siempre se ha entendido por certeza. Según esta formulación la certeza es un grado de conocimiento de tal índole que es infalible. Así es claro que si se puede probar que hay conocimiento seguro, *ipso facto*, se anula el escepticismo como actitud global. Nada impediría que se admitiera, junto a esos conocimientos seguros otros que no lo son tanto y hasta dominios de ignorancia insuperable, lo que en todo caso sólo daría carta de ciudadanía a escepticismos parciales.

De los trabajos que escribió Moore sobre estos temas se destacan «Una defensa del sentido común» (1925) y «Prueba de un Mundo Externo» (1939); una investigación más completa acaso no debería excluir «Certeza» (1941). Se ha hecho notar que en el primero Moore muestra su adhesión al sentido común y señala que es obvio que el mundo exterior existe, explica por qué cree estar en lo cierto, exhorta a adherir a su posición, pero no pretende probar sus aserciones. Hasta aquí aparentemente habrían coincidido Moore y Wittgenstein en que se puede no estar equivocado respecto de ciertos hechos aunque no se pueda ofrecer pruebas. En cambio, el ensayo posterior se propone brindar, titularmente y en el cuerpo del artículo, «pruebas» de lo que antes se consideró obvio.

En este segundo ensayo Moore se hace eco del reclamo de Kant. En el «Prefacio» a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant señala, memorablemente, que el escepticismo respecto de la existencia del mundo exterior no había sido superado por la filosofía y que éste era un desafío pendiente. En sus palabras: «Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde procede sin embargo toda la materia de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por la fe, y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria».

Se ha hecho notar que casi la mitad de las entradas de *Sobre la certeza* se refieren a «Prueba de un Mundo Externo» y que casi un centenar de estas entradas se refieren específicamente a la oración que Moore usa como premisa de su prueba. Esto sugiere que Wittgenstein mostró una marcada extrañeza ante esa pretensión del ensayo de Moore de aducir pruebas.

La prueba de Moore se puede articular así: (*i*) Aquí hay una mano; (*ii*) Aquí hay otra mano; (*iii*) Por lo tanto, en este momento hay dos

manos. (No nos demoramos en examinar el hecho de que la prueba incluye la realización de algunas acciones como levantar una mano y hacerla ver por un interlocutor o un público.) Se ha observado que de este modo Moore no alcanza a presentar una prueba en favor del mundo externo porque no llega a establecer que en este momento hay dos manos fuera de nosotros. Algún filósofo, Berkeley por ejemplo, podría admitir que cada una de esas manos en este momento existe, pero como para él una mano es sencillamente un montón de ideas y todas las ideas existen en la mente; y como decir que algo existe en la mente es negar que existe fuera de nosotros, así, del hecho de que ahora existen dos manos no se sigue que ahora existe algo fuera de nosotros.

Esta «prueba» es un entimema (es decir, que Moore retiene *in mente —en thumoi—*, uno o varios de los enunciados que componen su razonamiento, en este caso varias de sus premisas). Entonces hay que suplir las premisas que faltan: (*iv*) La existencia de una mano humana cualquiera no depende de que estemos en cierto estado psicológico; (*v*) Todo aquello que no depende de que estemos en cierto estado psicológico existe fuera de nosotros. Entonces de (*iii*), (*iv*) y (*v*) se sigue, (*vi*) Dos manos humanas existen ahora «fuera de nosotros» (cf. Stroll, a quien sigo preferentemente en su reivindicación de la profundidad filosófica de algunas opiniones de Moore; con moderación, también sigo su fervorosa evaluación de las ideas de Wittgenstein).

Esa prueba que ensaya Moore constituye de hecho un enfrentamiento tácito, pero notorio, contra la fuerte tradición que acaso surge en Hume y sigue hasta Quine, según la cual las proposiciones a posteriori (sintéticas, contingentes, etc.) nunca son ciertas. Los que así piensan argumentan que sólo se podría determinar que estas proposiciones son verdaderas sobre la base de experiencias pasadas y esto deja incierto lo que podría pasar con ellas cuando se conocieran las proposiciones que hoy son futuras. A lo sumo tendrían cierto grado de probabilidad. En cambio las proposiciones *a priori* (analíticas, necesarias, tautológicas, etc.) son ciertas porque valen para toda circunstancia, de modo que ninguna experiencia futura podría ir contra ellas y esto significa que la persona que las asevera no puede estar equivocada. Ahora bien, tal certeza no da información acerca del mundo. De la proposición «Todos los gigantes son altos» no se sigue que efectivamente hay gigantes. Ese tipo de proposiciones sólo da información sobre relaciones conceptuales. Ahora bien, Moore se enfrentó a esta prestigiosa y larga tradición negando que no se pudiera saber con absoluta certeza que las proposiciones contingentes fueran verdaderas (Stroll, 1994, 16-19).

Veamos ahora en qué coinciden y en qué difieren ambos filósofos sobre algunos temas que tocan directamente a nuestra cuestión. Tanto Moore como Wittgenstein sostuvieron, aunque de muy diversa mane-

ra, opiniones que entrañaban que la certeza *a posteriori* es posible. Por otra parte, Moore admitió que hay una diferencia entre certeza y conocimiento y que el conocimiento es una condición necesaria de la certeza. En cambio, Wittgenstein consideró, como anticipé, que los conceptos de certeza y conocimiento eran lógicamente independientes.

Se podrá preguntar de qué modo Moore «prueba» que la certeza existe, pues para probar la certeza uno debe usar un argumento cuyas premisas tienen que ser más fuertes que la conclusión, pero ¿qué puede ser más fuerte que una certeza? Ni Moore ni Wittgenstein ofrecen un argumento explícito en apoyo de la existencia de la certeza. Pareciera que ambos ven claramente que de otro modo se expondrían a las objeciones escépticas. Ya sabemos que el viejo recurso de contragolpear al escéptico (esperar a que él haga aserciones, esto es, se equivoque, y cazarlo) no es muy útil. Además el escéptico es un contragolpeador nato y si es ducho en lides dialécticas nunca tomará la iniciativa. Así se ha sugerido que Moore empleó una estrategia *no argumentativa* de contragolpe. Es decir, no trató de golpear al escéptico en un juego argumentativo sino de ofrecer resistencia a cierto tipo de maniobras escépticas y amortiguar sus efectos (Stroll, 1994, 49 ss.).

La reacción de Wittgenstein respecto de las opiniones de Moore sobre la certeza y el conocimiento, se expresa en su característico estilo brillante y oracular. De esos aforismos citaré muy pocos en este informe. Más bien, perseveraré en la prosa servicial y un poco rastrera de la academia actual. Se puede decir que el criterio para determinar si yo sé (conozco) algo, es que yo pueda decir cómo he llegado a conocerlo (esta observación acaso proviene de Carnap). Lo característico de los ejemplos de Moore («Sé que hay una mano», «Sé que nunca he estado en Saturno», etc.) es que Moore no podría decir cómo ha llegado a conocer esas proposiciones. Esto le sugiere a Wittgenstein la osada conjetura de que no se trata de proposiciones cognitivas. Para esta novedosa interpretación Moore, y cualquiera de nosotros, tiene certeza de ellas pero esa certeza no es proposicional, esto es, pertenece a un dominio ajeno al propiamente cognitivo. La constatación «Aquí hay una mano» no puede funcionar como premisa de una prueba. Según Wittgenstein, Moore ha realizado una operación típica de los filósofos, ha extraído esas palabras del medio en que viven y tienen pleno sentido, que es el uso común, y las ha trasladado al mundo extraño de la especulación. La expresión «Aquí hay una mano» tiene sentido si la reintroducimos en un juego de lenguaje. Por ejemplo, varios hombres recorren los escombros del área de Chapultepec después del terremoto de la ciudad de México y uno de ellos dice «Aquí hay una mano». En este contexto (macabro, lo reconozco) y similares la expresión tiene sentido. Pareciera, según las estipulaciones de Wittgenstein, que las

proposiciones que tienen sentido no son filosóficas y las que son filosóficas no lo tienen.

«La diferencia entre el concepto de *saber* y de *estar seguro* no es en absoluto de gran importancia, excepto donde se considera que "Yo sé" significa: no puedo estar equivocado» (*Sobre la certeza*, 8; la cursiva pertenece al texto). Esto es, cuando se considera que «Yo sé» significa «estoy seguro». Y esto es lo que hace Moore.

Ahora bien, las certezas forman un sistema y constituyen algo así como el marco del sentido común que todos compartimos. Lo opuesto a un conocimiento verdadero es una falsedad, lo opuesto a una certeza es una anomalía.

Es bueno distinguir entre las proposiciones que exponen alegaciones de conocimiento y que pertenecen al juego de lenguaje, por un lado, y, por otro, la certeza que funda el juego de lenguaje y es condición de su posibilidad.

Stroll sostiene que Wittgenstein no discutió con los textos de Moore la proposición «yo sé (etc.)» como si su discusión estuviera limitada a usos proposicionales del lenguaje, según ha supuesto McGinn. Esto, a juicio de Stroll, hizo perder de vista la originalidad de la posición de Wittgenstein. Desde el comienzo de su investigación Wittgenstein se apartó de toda forma de considerar la certeza proposicionalmente (Stroll, 1994, 6-7).

VI. AL MARGEN DE LA POLÉMICA

Thompson Clarke mostró que el intento de Moore pretendía valer para estas dos tesis: 1) las alegaciones de la vida ordinaria son relevantes y operativas para modificar y hasta refutar las opiniones filosóficas básicas; 2) las alegaciones filosóficas no son relevantes y operativas para modificar ciertas opiniones de la vida ordinaria. Clarke mostró que aquí hay un camino de ida y vuelta: si (2) es verdadera entonces (1) no lo es. Dicho de otro modo, si las alegaciones de conocimiento que hacemos en la vida ordinaria son «inmunes» a las dudas filosóficas, entonces las alegaciones filosóficas son a su vez inmunes a las alegaciones de la vida ordinaria. No se puede comprar una seguridad sin tener que pagar por la otra (Clarke).

Como señalé, este ensayo ha tenido consecuencias poderosas. (No podemos penetrar aquí en la discusión de las posiciones de Stroud, cf. Sosa, 1988; este ensayo es útil para entender también la posición de Nozick, que no he considerado.)

Clarke mostró que existía una tensión aparentemente insuperable en las relaciones entre sentido común y alegaciones filosóficas. Esta

separación, este «aislamiento» recíproco, nos acompaña desde Kant (Burnyeat, 1984).

Strawson propuso inicialmente contra el escéptico un argumento de tipo trascendental. Kant fue quien dominó conceptualmente y aplicó sistemáticamente este tipo de «prueba». Desde Strawson se tiende a hablar no tanto de «prueba» trascendental sino más bien de «argumentos» trascendentales. En su máxima generalidad un argumento de este tipo se puede expresar así: «Si hay algo X entonces tiene que haber algo Y». Esto es, Y es una condición necesaria de X. Proceder mediante un argumento trascendental, esto es, adoptar una estrategia trascendental consiste en buscar condiciones necesarias claves en alguna región del discurso o de la experiencia. Éste es el objetivo mínimo que persigue esa estrategia. El objetivo máximo es establecer las condiciones sobre la naturaleza y la existencia de un mundo externo o de otras mentes. En ambos casos hay que atender a lo que tiene que ser el caso para que haya experiencia o para que la experiencia sea lo que es. Strawson intentó una estrategia de este tipo para establecer la vacuidad de las dudas escépticas respecto de la existencia de otras mentes. El argumento, máximamente reducido, procede así: uno es capaz de adscribir estados de consciencia a uno mismo sólo si uno es capaz de adscribirlos a otros. Para dudar sobre la existencia de otras mentes hay que emplear el concepto de otras mentes y esto sólo puede hacerse si uno puede distinguir entre «mis estados de consciencia» y «los estados de consciencia de otros». Pero esto sólo se puede hacer, a su vez, si los otros existen. La identificación de estados de consciencia sólo puede hacerse por referencia a particulares de cierto tipo, a saber, personas. A su vez el concepto de persona exige que haya criterios para distinguir una persona de otra, porque de otro modo la identificación de estados de consciencia sería imposible. Así uno puede hablar de «la experiencia de uno» sólo si puede hablar de «la experiencia de otros». Esto sólo es posible si hay criterios para distinguir entre personas. Y puesto que uno puede hablar significativamente de las experiencias de uno, tales criterios tienen que existir. Ahora bien, si existen criterios entonces constituyen fundamentos lógicamente adecuados para adscribir estados de consciencia a otros. Por lo tanto, las dudas escépticas sobre la existencia de otras mentes son vacuas. Más aún, el escéptico no puede siquiera formularlas sin emplear el discurso cuyas condiciones de empleo son legitimadas por lo que el escéptico quiere poner en cuestión.

Otro argumento trascendental de Strawson que ha traído mucha discusión es el relativo a la existencia de particulares materiales independientemente de la percepción. En general se ha discutido mucho acerca de lo que pretende alcanzar un argumento de estas características. Puede querer establecer la existencia de algo o bien que ciertos

conceptos son necesarios para nuestro esquema conceptual. En este caso ¿es nuestro esquema conceptual el único posible? Si no lo fuera, en este caso el argumento trascendental sería relativo. Una cosa es argumentar que tenemos que poseer y emplear conceptos como espacio, tiempo, causalidad y particulares condicionados por ellos, y otra muy diferente mostrar que existen cosas que corresponden a esos conceptos y que son anteriores existencialmente al empleo de ellos. Si tenemos un concepto de objetos tenemos que tener un concepto de la existencia continua no percibida de objetos, porque esto es necesario para el concepto de un mundo espacio-temporal singular. Y precisamente la creencia en un mundo espacio-temporal singular continuo es lo que el escéptico nos pide que justifiquemos. Así pues, se ha objetado que tenemos que tener tal creencia como condición de la experiencia pero que esto no es lo mismo que probar que tales objetos existen. Uno asevera lo que tenemos que creer, no cómo son las cosas.

Podría aducirse una respuesta simple: puesto que el escéptico sólo quiere que justifiquemos nuestras creencias, al hacerlo satisfacemos las exigencias del escepticismo.

Demasiado simple: el escéptico puede mover fácilmente su ataque a un nivel superior. Acaso una forma dada de experiencia, muy limitada, requiere de esos conceptos fundamentales. Pero ¿qué se alegaría si hubiera formas de experiencia que no son espaciales o causales? La presentación de los argumentos trascendentales requiere así ser complementada con argumentos anti-relativistas (Stroud, 1984; Grayling, 1992).

Stroud señaló agudamente que de ese modo no se atacaba el problema del mundo externo y consiguientemente se dejaba abierta la posibilidad de que el escéptico reiterara sus acostumbrados argumentos sobre posibles diferencias entre el mundo tal como se nos aparece y el mundo tal como es. En respuesta a las exigencias de Stroud, Strawson mantiene su posición sobre la futilidad del escepticismo pero renuncia a argumentos trascendentales y se inclina hacia una posición naturalista (Strawson, 1985, 21). Considera que el escepticismo es ocioso porque sus argumentos son impotentes para afectar nuestras creencias reales. Así pues, como sostiene el naturalismo desde Hume —nosotros diríamos, desde Pascal— la naturaleza se encarga de superar las dudas escépticas.

Strawson se presenta flanqueado por Heidegger y Wittgenstein para proponer su naturalismo. Es dudoso que esta versión de naturalismo fuera verosímilmente endosada por sus presuntos aliados, ni siquiera es claro que ambos declararan ocioso el escepticismo por las razones que ofrece Strawson.

Heidegger sostuvo que el verdadero escándalo de la filosofía no es que se fracase en el intento de probar la existencia del mundo exterior

sino que se espere probar su existencia y se intente tal prueba una y otra vez. Pero las razones para tal disolución del problema distan de ser las que ofrece Strawson.

Strawson propone algunos ejemplos en los que el escepticismo plantea problemas ociosos, fútiles. Así, dudar si el mundo exterior existe. Lo que hay que hacer, según Strawson, es ignorar esas dudas, porque las réplicas al escepticismo también son inútiles e infecundas. Así, es una confusión o un error inventar refutaciones o tonificar refutaciones existentes.

He dicho que Strawson sostiene que el escepticismo es ocioso porque sus argumentos no pueden afectar nuestras creencias reales. Se ha añadido que se puede interpretar que también ha sostenido la futilidad del escepticismo porque las dudas del escéptico son fútiles en el sentido de que son irreales o engañosas. Finalmente Strawson ha impugnado los debates suscitados por el escepticismo y el antiescepticismo porque el antiescéptico que trata de refutar al escéptico argumenta ociosamente en el sentido de que sus argumentos nunca nos darán nuestras razones para creer (Barnes).

De la inanidad de las objeciones del escepticismo contra nuestras creencias reales se ha derivado otra actitud. Williams propone que no concedamos a la exigencia de certeza un lugar preponderante en nuestra evaluación del escepticismo. Observa que la exigencia insatisfecha de certeza absoluta no es capaz de producir un efecto real como el que debería producir el escepticismo. El escepticismo puede presentarse como un descubrimiento perturbador acerca de la condición humana sólo si pone en jaque rasgos esenciales de nuestras actitudes epistémicas cotidianas. Pero lo que necesitamos para propósitos cotidianos es la creencia justificada. Pareciera que puede haber un choque profundo entre filosofía y vida común sólo si nuestro intento de evaluar nuestro conocimiento del mundo amenaza llevarnos al escepticismo radical. En la vida común nos adaptamos a que nuestra justificación no esté completamente acorazada. (Si podemos adaptarnos a que esté siempre completamente exenta de valor es otro tema.)

Así el escepticismo radical no sería el que estipula condiciones ideales de conocimiento sino el que afecta profunda y realmente nuestras convicciones. Ésta es una observación que despierta nuestra adhesión. Ofreceré dos ejemplos, uno que encuentran los profesores de filosofía cuando enseñan el escepticismo y otro de Williams. Al leer un clásico como *Enesidemo* sentimos que no hay verdaderamente ningún problema en el más famoso de los tropos escépticos: que la torre se nos aparezca redonda de lejos y de cerca cuadrada. Todos tomamos en cuenta la diferencia de las relaciones. Consideraríamos insano a quien exclamara: «¡Qué increíble, la misma moneda que aparece ovalada

cuando la mostramos de costado aparece redonda cuando la mostramos de frente!». Más aún si después nos presionara para que le dijéramos cuál es la forma real de la moneda. Un ejemplo de escepticismo no radical es, a juicio de Williams, el que ofrece Unger cuando arguye que el término «conocimiento», como el término «liso», es un término absoluto. Así como una superficie es estrictamente lisa si y sólo si no tiene ninguna arruguita, y esto significa que ninguna superficie física es rigurosamente lisa, del mismo modo, sostiene Unger, el conocimiento requiere una certeza absoluta. Yo sé algo si y sólo si no existe ninguna posibilidad, por remota que sea, de que mi conocimiento sea falso. Según esta teoría es incoherente combinar una alegación de conocimiento con la admisión de que, sin embargo, uno podría estar equivocado. Unger admite que podemos tener conocimiento para fines prácticos, así como podemos jugar al billar en una mesa que además de satisfacer otras exigencias no fuera perfectamente lisa. Pero no tenemos realmente conocimiento si no podemos despejar todas las posibilidades de error (como las que derivan de la hipótesis del sueño, o del genio maligno o del consabido cerebro en la tina).

Williams arguye que, si esto es todo, entonces el escepticismo no es un problema serio porque no suscita ningún conflicto profundo entre la filosofía y la vida común o acaso ningún conflicto en absoluto. Si ésas son las dudas del escepticismo entonces ésas son dudas «no naturales». Es obvio que el descubrimiento de que nada es absolutamente liso no es perturbador porque las irregularidades que sabemos que tiene la mesa más equilibrada no nos impiden jugar. Y si decimos que es realmente lisa estamos diciendo suficientemente lisa para satisfacer las exigencias del jurado más exigente (Williams, 1991, 48-49).

La nota distintiva del fundamentismo es el compromiso con creencias básicas inmejorables. Es decir que la exigencia de certeza como base de los conocimientos humanos es lo mismo que la postulación del fundamentismo cognitivo. De aquí, y de otras innumerable premisas que ofrece en su honesto y complejo libro, Williams infiere que el escepticismo surge de una concepción fundamentista del conocimiento y la justificación. No porque haya que rastrear en el escepticismo cierta búsqueda de la certeza sino porque ser escéptico involucra una comprensión fundamentista y, por ello realista-epistemológica, de la prioridad epistemológica. Por prioridad epistemológica se entiende la prioridad del conocimiento experiencial respecto del conocimiento del mundo (Williams, 1991, 205-211, 218 ss.).

El escepticismo, pues, da por supuesto que las creencias relativas a objetos están justificadas sólo si pueden derivase exclusivamente de creencias que se refieren a experiencias. Williams sostiene que esa exigencia del escepticismo es ajena a las exigencias de justificación de

las investigaciones ordinarias, diferentes de las investigaciones escépticas. Por consiguiente Williams estima que el escepticismo es irrelevante fuera del contexto de las investigaciones escépticas.

Una de las tesis centrales de Williams es que es el fundamentismo el que le da sentido al escepticismo. En la medida en que se abandonan las pretensiones fundacionistas el escepticismo cae. Williams considera que la única forma de atacar al escepticismo es comenzar por negar la estipulación de que el escéptico no tiene tesis propias, (pp. 44-5). Pero el escepticismo ha demostrado en la historia (que Williams conoce tan bien como el más experto) una increíble capacidad para trepar apoyándose en el tronco de las más disímiles propuestas filosóficas. ¿No puede ocurrir lo mismo con el abandono del fundamentismo? ¿No es concebible que al erigirse, por ejemplo, nuevas formas de justificación del conocimiento, germine y ascienda una nueva y sofocante enredadera escéptica?

VI. UN DEBATE ACTUAL EN TORNO A CERTEZA Y ESCEPTICISMO

Al quedar en descubierto la pretensión de infalibilidad como base del conocimiento, muchos filósofos actuales reaccionan condenando el recurso a la certeza como una actitud retrógrada y oscurantista. Esa búsqueda de la certeza implicaría renunciar a la filosofía civilizada que ha incorporado criterios científicos según los cuales todos los conocimientos son revisables a la luz de experiencias futuras. Sustraer de esa crítica algunos saberes infalibles sería algo así como legitimar nuevos asilos de la ignorancia. Así concluyen alegando que después de tamaña experiencia histórica como la que ha recorrido el pensamiento occidental en los últimos cuatro siglos es falso e irritante seguir hablando de conocimientos infalibles. Con las nociones de que dispone el lector habrá notado que un filósofo actual que reclama renunciar a la certeza en modo alguno puede ser considerado, por eso, como escéptico. Más bien suele tratarse de un filósofo amigo del conocimiento que quiere preservar de desafíos impertinentes la falible facultad humana de conocer.

Así este epistemólogo actual, que se ha educado con Popper y Quine, sostiene que todas las experiencias están abiertas a revisión a la luz de experiencias futuras. Puesto que el marco del sentido común es una teoría, bien que primitiva, por lo tanto el marco del sentido común es revisable a la luz de experiencias futuras. Pero si una teoría es revisable es porque se supone que en alguna medida puede ser falsa. Pero el conocimiento cierto es el que no puede ser falso. Por lo tanto el marco del sentido común no tiene certeza. (Es justo añadir que los

seguidores actuales de esos dos filósofos suscriben posiciones más moderadas.)

A su vez los partidarios de la concepción no proposicional de la certeza sostienen que el marco del sentido común no es una teoría, tampoco es una teoría «primitiva». Es un trasfondo heredado. Este marco incluye prácticas comunitarias que aprendemos tempranamente y que son ingredientes esenciales del marco del sentido común. Si esas prácticas fueran revisables o eliminables, el marco del sentido común sería revisable o eliminable. Pero, sostienen, no son revisables o eliminables y, por lo tanto, el marco no lo es. De ahí, concluyen, el marco del sentido común es cierto (Stroll, 1994, 177).

El deseo de mostrar enfrentadas dos series de argumentaciones para que se vea bien el punto en que se separan, obliga a dar una expresión excesivamente rotunda a algunas afirmaciones. En las líneas que siguen trataré de perfilar más algunos puntos básicos de la actitud de Wittgenstein.

En varios aforismos Wittgenstein ha sostenido que hay proposiciones que en algunas ocasiones integran el fundamento de las certezas y que son sin embargo históricas. Esto puede entenderse en el sentido de que ese marco está integrado por proposiciones que nacieron alguna vez como hallazgos, como conocimientos, y se sedimentaron como parte del marco, esto es como certezas. A su vez proposiciones que formaban parte del marco se «disolvieron» en conocimientos y a su vez fueron reemplazadas por otras proposiciones ciertas. Wittgenstein ha empleado la difícil imagen de un río: las aguas son los saberes, los conocimientos; el lecho son las certidumbres. Y esto vale para la vida de las personas y de las comunidades.

Respecto del escepticismo, Wittgenstein razona teniendo a la vista el escéptico que modeló Descartes y también a la luz de una comprensión no muy exacta de la duda metódica de Descartes. Wittgenstein piensa más bien, como Kierkegaard, que Descartes se proponía dudar naturalmente, no metódicamente, de todo. Sin embargo son preciosas las reflexiones de Wittgenstein sobre el carácter derivado de la actividad de dudar. Descartes postuló, como vimos, que sin una duda orientada y que pretendiera ser exhaustiva, no era posible encontrar la certeza. Wittgenstein, que comprende la duda de un modo natural, postula, a la inversa, que sin certezas no hay dudas. Lo ilustra de varias maneras. He aquí una observación que juzgo de gran alcance: «Si usted no tiene certeza de ningún hecho, usted tampoco puede tener certeza del significado de sus palabras» (Wittgenstein, 1969, 114; cf. 126). El lector es invitado a seguir, «pero tengo certeza del significado de mis palabras». Y a concluir doblemente, «por lo tanto tengo certeza de algunos hechos» y «por lo tanto no puedo dudar sin tener certeza»). La diferencia entre Wittgenstein y Descartes obliga a analizar sus diferen-

tes concepciones del lenguaje. He aquí un par de aforismos concurrentes sobre las relaciones entre certeza y duda: «Conducta de duda y de no duda. Existe la primera sólo si existe la segunda» (*ibid.*, 354). «Si intentaras dudar de todo no lograrías dudar de nada. El juego mismo de la duda presupone la certeza» (*ibid.*, 115).

He apuntado que Wittgenstein consideró que las proposiciones que integran el marco de las certezas tienen una vida contingente, histórica. Se ha sostenido también que las proposiciones que contienen alegaciones de conocimiento pertenecen al juego de lenguaje, en cambio las certezas fundan el juego de lenguaje y son sus condiciones de posibilidad. Refinemos un poco estas observaciones comenzando por la última.

Stroll ha propuesto que Wittgenstein sostuvo una forma de fundacionismo. Los fundamentos del juego de lenguaje están fuera del juego de lenguaje y, sin embargo, lo sostienen. Wittgenstein lo caracteriza con algunas metáforas como «el fondo rocoso de nuestras convicciones» o «el sustrato de todas mis investigaciones», que son metáforas de certeza. Lo que está en el fundamento no está sujeto a justificación, duda, prueba, o algún ofrecimiento de elementos de prueba, y no es verdadero ni falso. Todo lo que está sujeto a estas adscripciones pertenece al juego de lenguaje. Pero como la certeza no lo está, se encuentra fuera del juego de lenguaje. Examinemos ahora la cuestión de la historicidad del marco de las certezas. Las certezas están fuera del juego de lenguaje de dos maneras diferentes. Pueden estarlo de manera relativa, como cuando una certeza que está fuera de duda en un contexto puede no estarlo en otros contextos. En el primer caso forma parte de las certezas, en el segundo desempeña un papel dentro del juego de lenguaje. Ésta es la forma relativizada de certeza. Pero hay otras proposiciones que están más allá de toda duda, cuya certeza es absoluta, por ejemplo, que la Tierra existe, que la Tierra es muy vieja con respecto a la vida humana, etc. (Stroll, 1994, 138).

Estas últimas posiciones de Wittgenstein han sido duramente cuestionadas. Más críticas aún ha recibido su noción de «forma de vida» de la que me he abstenido en este informe. Se ha dicho, como vimos, que Wittgenstein sustrae del examen proposiciones privilegiadas que él considera incuestionables. Se replica que éstas, como todas, deben estar sujetas al control crítico de la ciencia y de la filosofía. Por otro lado los partidarios de Wittgenstein alegan que muchas certezas son históricas. (Si arguyeran que «todas» son históricas esto originaría otra discusión.) De un modo más interesante acusan a sus adversarios de valerse subrepticiamente de fundamentos que no reconocen pero sin los cuales la ciencia y la filosofía serían imposibles.

Este debate en torno a la certeza y el escepticismo es uno de los más importantes, profundos y apasionantes de la filosofía en este fin de milenio.

REFERENCIAS

El doctor José Raimundo Maia Neto (Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil) prepara una bibliografía comentada sobre la polémica en torno al escepticismo en el último lustro que complementa la información ofrecida en el cuerpo del artículo y en la bibliografía que sigue.

Por motivos cuyo análisis escapa a este informe, los países de nuestra área idiomática han permanecido bastante ajenos a los avatares de la teoría del conocimiento en buena parte de este siglo. Esa historia ocurrió principalmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos de América (cf. Olaso, 1995). Acaso ello explique el carácter marcadamente anglosajón de las bibliografías accesibles.

En multitud de libros sobre teoría del conocimiento, que me he abstenido de citar, se encuentran muchas referencias al problema de la certeza y el escepticismo. Agradezco a C. Zorroaga la búsqueda y el control de los datos en esta lista de referencias.

BIBLIOGRAFÍA

Alston, W. P. (1989), «Varieties of Privileged Access», en Id., *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca.

Armstrong, D. M. (1973), *Belief, Truth, and Knowledge,* Cambridge.

Audi, R. (1988), *Belief, Justification, and Knowledge,* Belmont.

Audi, R. (1993), *The Structure of Justification*, Cambridge.

Barnes, J. (1990), «Scepticism and Naturalism»: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis* XXII/XXIII, pp. 5-19.

Beck, W. S. (1958), «The Futile Search for Certainty» en Id., *Modern Science and the Nature of Life*, London.

Bonjour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge,* Cambridge MA.

Burnyeat, M. (1980), «Can the Sceptic Live His Scepticism?», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubtand Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology,* Oxford.

Burnyeat, M. (1984), «The Sceptic in His Place and Time», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *Philosophy in History,* Cambridge (hay versión española en *Anales del Seminario de Metafísica* 27 [1993], 273-306).

Cabanchik, S. (1993), *El Revés de la Filosofía. Lenguaje y Escepticismo*. Buenos Aires.

Cargile, J. (1978), «In Reply to "A Defense of Scepticism"», en Pappas y Swain (1978).

Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy,* Oxford.

Chisholm, M. (1941), «Sextus Empiricus and Modern Empiricism»: *Philosophy of Science* VIII.

Chisholm, R. M. (1982), *The Foundations of Knowing,* Minneapolis.

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, 1988 (hay versión española: Tecnos, Madrid,1982).

Clarke, T. (1972), «The Legacy of Skepticism»: *Journal of Philosophy* 69/20, pp. 754-69.
Clay, M. y K. Lehrer (eds.) (1986), *Knowledge and Skepticism,* Boulder.
Cornman, J. W. (1980), *Skepticism, Justification, and Explanation,* Dordrecht.
Craig, E. (1990), *Knowledge and the State of Nature*, Oxford.
Dancy, J. (1993), *Introducción a la Epistemología Contemporánea,* Madrid.
Dancy, J. (ed.) (1988), *Perceptual Knowledge,* Oxford.
Dancy, J. y E. Sosa (eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.
Davidson, D. (1986), «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Id., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* ed. por E. LePore, Oxford (hay versión española: Gedisa, Barcelona, 1989).
Davidson, D. (1988), «Epistemología y Verdad», en *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1, 163 ss.
Descartes, R. (1975), *Oeuvres,* ed. de Adam y Tannery, Vrin, Paris, 1896; edición revisada con suplementos.
Descartes, R. (1982), *Obras Escogidas,* ed. de E. de Olaso, Buenos Aires.
Dewey, J. (1929), *The Quest for Certainty*, New York (hay versión española: *La búsqueda de la certeza*, México, 1952).
Dretske, F. (1986), «The Need to Know», en M. Clay y K. Lehrer (1986).
Ferreira, M. J. (1986), *Scepticism and Reasonable Doubt*, Oxford.
Firth, R. (1964), «Coherence, Certainty, and Epistemic Priority»: *Journal of Philosophy*, pp. 543-57. También en Dancy (1988).
Firth, R. (1967), «The Anatomy of Certainty»: *Philosophical Review* 76.
Foucault, M. (1966), *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris.
Gettier, E. L. (1963), «Is Justified Belief Knowledge?»: *Analysis* 23, pp. 121-123 (hay versión española: A. Philips Griffiths (eds.), *Conocimiento y creencia*, México, 1974).
Grayling, A. C. (1985), *The Refutation of Scepticism*, London.
Grayling, A. C. (1992), «Trascendental Arguments», en Dancy y Sosa (1992).
Haak, S. (1990), «Recent Obituaries of Epistemology»: *American Philosophical Quarterly* 27/3, pp. 199-220.
Haak, S. (1993), *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology,* Oxford.
Hegel, G. W. F. (1955), *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, México (Parte III, sección II, cap. 1).
Heidegger, M. (1998), «La época de la imagen del mundo» [1938], en Id., *Caminos del bosque,* Alianza, Madrid, pp. 63-78.
Johnson, O. A. (1978), *Skepticism and Cognitivism. A Study in the Foundations of Knowledge*, Berkeley.
Kant, I. (1979), *Critica de la Razón Pura*, México, 1979 (en especial el «Prólogo a la segunda edición»).
Klein, P. D. (1981), *Certainty: A Refutation of Scepticism,* Minneapolis.
Klein, P. D. (1992a), «Certainty», en Dancy y Sosa (1992).
Klein, P. D. (1992b), «Scepticism», en Dancy y Sosa (1992).
Klein, P. D. (1992c), «Scepticism, contemporary», en Dancy y Sosa (1992).
Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language,* Cambridge MA.

Lalande, A. (1902), *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris.
Leeuwen, H. G. van (1963), *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690,* The Hague.
Lehrer, K. (1987), «The Problem of Knowledge and Scepticism», en J. W. Cornman, G. S. Pappas y K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments. An Introduction,* Indianapolis (hay versión española: *Problemas y Argumentos Filosóficos*, México, 1990).
Levinas, E. (1990), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris.
Luper-Foy, S. (1987), *The Possibility of Knowledge. Nozick and his Critics,* New Jersey.
Malcolm, N. (1963), *Knowledge and Certainty*, New Jersey.
Marrades Millet, J. y N. Sánchez Durá (1994), *Mirar con cuidado. Filosofia y escepticismo,* Valencia.
Martalaere, P. de (1986), «Wittgenstein, critique de Moore: de la certitude sans savoir»: *Révue Philosophique de Louvain* 84/2, pp. 208-228.
Mates, B. (1981), *Skeptical Essays*, Chicago.
Mates, B. (1996), *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism,* New Yok/Oxford.
McGinn, M. (1989), *Sense and Certainty*, Oxford (cf. reseña de S. Palavecino en *Revista Latinoamericana de Filosoffa* XX/1 [1994], pp. 188-190).
Miller, R. (1978), «Absolute certainty»: *Mind* 87, pp. 46-65.
Moore, G. E. (1959), *Philosophical Papers,* New York. Incluye «A Defense of Common Sense», «Proof of an External World», «Certainty»; hay versión española en *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1968.
Morawetz, Th. (1978), *Wittgenstein and Knowledge: The importance of «On Certainty»*, Amherst.
Moser, P. K. (1989), *Knowledge and Evidence,* Cambridge.
Moulines, C. U. (1992), «¿Es la vida sueño?»: *Dianoia* XXXVIII, pp. 17-33.
Nagel, T. (1986), «Knowledge», en Id., *The View from Nowhere*, New York.
Nelson, L. (1974 [1905]), «La imposibilidad de la teoría del conocimiento», en Id., *Cuatro Ensayos de Filosofía Crítica,* Buenos Aires, pp. 21-46.
Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge MA. Selecciones por el autor en R. Nozick, «Knowledge and Skepticism», en Dancy (1988).
O'Connor, D. J. y B. Carr (1982), «Scepticism and Certainty», en Id., *Introduction to the theory of Knowledge,* Brighton.
Odegard, D. (1982), *Knowledge and Skepticism,* New Jersey.
Olaso, E. de (1995), «Escepticismo y Conocimiento», en *El Trabajo Filosófico en el Continente. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía,* ed. de C. B. Gutiérrez, Bogotá.
Olaso, E. de, (1994a), «El escepticismo antiguo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna», en Id. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* I (EIAF 6), Trotta, Madrid, pp. 133-161.
Olaso, E. de, (1994b), «Yo le aseguro que "el hombre" no existe», en *Peri Psyché. De Homine. Antopologia Filosofica. Nulovi Aprocci*. A cura di M. Sanchez Sorondo, Roma.
Olguín, M. (1994), «Sobre la Certeza»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* XX/2, pp. 347 ss.
Pappas, G. S. (ed.) (1979), *Justification and Knowledge,* Dordrecht.

Pappas, G. S. y M. Swain (eds.) (1978), *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca.
Pereda, C. (1994), *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa,* Barcelona.
Pereira, O. P. (1993), *Vida Comum e Ceticismo*, São Paulo.
Pollock, J. (1979), «A Plethora of Epistemological Theories», en G. S. Pappas (1979).
Popkin, R. H. (1992), «Scepticism, modern», en Dancy y Sosa (1992).
Quine, W. v. O. (1969), «Epistemology Naturalized», en Id., *Ontological Relativity and Other Essays,* New York (hay versión española: Tecnos, Madrid, 1974).
Quinton, A. M. (1975), *The Nature of Things*, London.
Rescher, N. (1980), *Scepticism,* Oxford.
Rollin, C. D. (1967), «Certainty», en P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York/London, pp. 67-70.
Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (hay versión española: Cátedra, Madrid, 1989).
Roth, M. D. y G. Ross (eds.) (1990), *Doubting. Contemporary Perspectives on Skepticism,* Dordrecht.
Rudolph, G. (1974), «Gewissheit», en J. Ritter (ed.), *Historisches Worterbuch der Philosophie,* Darmstadt.
Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, London.
Scheffler, I. (1965), *Conditions of Knowledge,* Chicago (hay versión española: México, 1973).
Shope, R. K. (1983), *The Analysis of Knowing*, Princeton.
Sosa, E. (1988), «Beyond Skepticism, to the Best of Our Knowledge»: *Mind* (hay versión española: *Análisis filosófico* VIII/2 [1988], pp. 97 ss.).
Sosa, E. (1991), *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology,* Cambridge.
Sosa, E. (1992), *Conocimiento y Virtud Intelectual,* México.
Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics,* Oxford (hay versión española: Taurus, Madrid, 1991).
Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties,* New York.
Stroll, A. (1994), *Moore and Wittgenstein On Certainty,* Oxford.
Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, New York (hay versión española: México, 1991).
Svensson, G. (1981), *On Doubting the Reality of Reality: Moore and Wittgenstein on Sceptical Doubts,* Stockholm.
Unger, P. (1975), *Ignorance: A Case for Scepticism,* Oxford.
Unger, P. (1984), *Philosophical Relativity,* Minnesota.
Villoro, L. (1982), *Creer, Saber, Conocer,* México.
Williams, M. (1991), *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford.
Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford (hay versión española: Barcelona, 1988).
Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*, Oxford (hay versión española: Barcelona, 1988).
Wright, G. H. von (1982), «Wittgenstein on Certainty» en Id., *Wittgenstein*, Minnesota.

ANALÍTICO Y SINTÉTICO, *A PRIORI Y A POSTERIORI*

Isabel Cabrera

I. INTRODUCCIÓN

Es común pensar que tenemos acceso a diversos tipos de conocimiento o, paralelamente, que las proposiciones que consideramos verdaderas lo son de maneras diferentes. Hay entre nuestras creencias algunas que parecen ser lo suficientemente sólidas como para llamarlas definitivas, incorregibles o incluso necesarias. Algunos consideran que este tipo de verdades se limitan al ámbito de las ciencias formales, otros, en cambio, piensan que tenemos también acceso a verdades necesarias acerca de los hechos y objetos del mundo. Las distinciones analítico/sintético y *a priori/a posteriori* reflejan este afán por dar cuenta de la intuición de que hay un núcleo definitivo en nuestro conocimiento; de aquí que su uso más común sea, hoy día, el de calificar proposiciones o juicios, intentando precisar el tipo de verdad que está en juego.

Ahora bien, una proposición es analítica cuando es verdadera en virtud de su significado, es sintética cuando es verdadera en virtud de los hechos. Por otra parte, una proposición es *a priori* cuando se justifica independientemente de la experiencia, es *a posteriori* cuando se justifica a su través. Las distinciones refieren, ambas, al tipo de razones que respaldan la verdad de una proposición y en un primer momento parecen ser la misma distinción, ya que la única alternativa de justificar un juicio sin apelar a la experiencia parece ser la de analizar el significado de sus términos. De aquí que la primera dificultad sea la de separar tales distinciones. ¿Por qué separarlas?, ¿no son acaso la misma distinción expresada de dos maneras diferentes? El interés en separarlas surge sólo cuando se busca defender categorías intermedias; Kant, por ejemplo, pretende que hay juicios sintéticos *a priori*, y más recientemente, Kripke pretende señalar la existencia de proposiciones nece-

sarias *a posteriori*, y contingentes *a priori*; la última parte de este trabajo analiza brevemente estos intentos. Otra dificultad, central para nuestro tema, es si hay realmente criterios claros y precisos para distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas, o entre proposiciones *a priori* y *a posteriori*. Cuando salimos de ciertos ejemplos paradigmáticos, la frontera se vuelve difusa y los criterios se tornan imprecisos o arbitrarios. De aquí que este artículo se ocupe, en su mayor parte, de exponer y analizar los diversos criterios que respaldan tales distinciones. En la segunda parte se revisan los criterios más importantes de la analiticidad, y en la tercera parte los criterios más usuales de la *aprioricidad*. La tesis que orienta este texto es que ninguno de estos criterios es lo suficientemente sólido como para defender distinciones absolutas; no obstante, dada la utilidad de tales distinciones, cabe ensayar un intento por relativizarlas, aunque de forma precisa.

II. LA DISTINCIÓN ANALÍTICO/SINTÉTICO

Parece innegable que hay proposiciones verdaderas en virtud de sus significados. Si decimos, por ejemplo: «toda madre tiene un hijo o una hija» o «todo soltero es un hombre no casado», no enunciamos verdades inductivas, simplemente hacemos explícitas propiedades que están incluidas en los conceptos de «madre» o de «soltero». Si alguien adujera conocer un soltero que está casado, no pensaríamos que nos descubre un hecho antes desconocido, sino que no usa bien los términos, o al menos que no los utiliza de la manera usual. Así pues, estas sencillas verdades resultan inmunes a los hechos, puesto que se limitan a expresar relaciones entre significados o entre conceptos. Pero ¿cómo es que tenemos conocimiento de los significados de nuestros términos?, ¿cómo desentrañar relaciones entre conceptos? Estas cuestiones están irremediablemente asociadas con el problema de la analiticidad. En lo siguiente reseñamos tres tipos de criterios que pretenden respaldar esta noción: 1) criterios lógicos: las proposiciones analíticas son aquellas que se derivan de verdades lógicas básicas, como el principio de identidad o el principio de no-contradicción; 2) criterios psicológicos y epistémicos: las verdades analíticas hacen explícito lo que está *contenido* en nuestros conceptos y, por último, 3) criterios semánticos: las proposiciones analíticas se respaldan en definiciones, reglas semánticas o sinonimias preexistentes. Las dificultades de cada uno de estos criterios nos obligará, en una última parte, a matizar y relativizar la distinción.

1. *El criterio lógico*

El criterio último de la analiticidad suele ser la lógica clásica. Una verdad es analítica si se deriva sólo de verdades lógicas. Leibniz creía que las «verdades de razón», necesarias y verdaderas en todo mundo posible, se fundaban en el principio de identidad o en el principio de no contradicción —en su opinión, equivalentes (*Nouveaux Essais*, 4, ii, §1; *Escritos filosóficos*, 418)—. Décadas después, Kant introduce el concepto de juicio analítico usando este mismo criterio (*KrV,* B 10-11 y *Prolegómenos* § 2). Pero, ¿bastan los principios lógicos para determinar si un juicio es o no analítico?

El primer problema de este criterio es que reduce el campo de las proposiciones analíticas a unas tautologías poco interesantes. Ya Kant se percató de que hay juicios analíticos no tautológicos (por ejemplo, «todo ser humano es racional» o «todo cuerpo es extenso»), los cuales surgen del análisis de ciertos conceptos *dados* (*Jäsche Logik* § 37). Si tenemos sólo los principios de no contradicción y de identidad, podemos quizá derivar proposiciones como «todo soltero es soltero», verdaderas en virtud de su forma, pero no proposiciones como «todo soltero es un hombre no casado», verdaderas en virtud de su significado; tampoco podemos obtener verdades más complejas (como teoremas cuya demostración depende de axiomas propios, y ya no de meros axiomas lógicos). Así pues, muchas de las verdades que podrían considerarse analíticas exigen algo más: conceptos previos que sean analizados lógicamente, o definiciones y axiomas adicionales que sean lógicamente desglosados. De cualquier manera, podríamos pensar que el criterio puramente lógico, aunque insuficiente, es lo bastante sólido para considerar que hay enunciados analíticos paradigmáticos, a saber: las verdades lógicas. Quine, por ejemplo, dirige muy duras críticas a la noción de analiticidad no lógica dejando, en un principio, intocada la noción de verdad lógica (Quine, 1951, 49-54).

Pero, ¿hay realmente verdades lógicas que constituyan un núcleo de proposiciones verdaderas sin restricción alguna, que sean verdaderas «en todo mundo posible» o —en una formulación más contemporánea— bajo cualquier interpretación? El principio de identidad, el principio de no-contradicción y el principio del tercero excluido, son candidatos excelentes para dicho núcleo, de hecho, forman parte de lo que no en balde se conoce como lógica clásica. Esta confianza que muchos tienen —incluso Quine, a pesar de su escepticismo— en el concepto de «verdad lógica», puede minarse de dos maneras: la primera es argumentar, como lo hacen Peter Strawson y Raúl Orayen, que no se puede rechazar el concepto de analiticidad sin socavar, al mismo tiempo, el concepto de verdad lógica. La segunda manera es argumen-

tar que la mayoría de las verdades formales —si no es que todas ellas— tienen una validez restringida.

En el primer caso, la tesis es —en versión de Orayen— que no se puede señalar una circularidad entre los conceptos interrelacionados con la analiticidad (necesidad, sinonimia y definición) sin afectar al concepto mismo de verdad lógica. La razón es que para aceptar que enunciados como «un soltero es un soltero» o «un banco es un banco» son instancias del principio lógico de identidad, se requiere aceptar que dichos enunciados son paráfrasis adecuadas de tal principio, lo cual, a su vez, remite al concepto de sinonimia: sólo serán paráfrasis si, en los ejemplos mencionados, las dos ocurrencias de los términos «soltero» y «banco» tienen el mismo sentido (Orayen, 1989, cap. II). Este señalamiento

nocer que proposiciones que consideramos evidentemente analíticas, en virtud de su forma, requieren aceptar sinonimias para convertirse en verdades lógicas. El concepto de verdad lógica aplicada a lenguajes no formales ingresa finalmente —como lo reconoce el propio Quine en su respuesta a Orayen (cf. *ibid.*, Apéndice I)— en la familia de conceptos que él mismo puso en duda.

La otra vía es señalar que muchos de los enunciados analíticos que aceptamos por razones lógicas no son verdaderos bajo cualquier interpretación; así, por ejemplo (para tomar casos clásicos), la ley del tercero excluido «$p \vee \neg p$» no es aceptada en un sistema de lógica intuicionista donde «verdad» equivale a «demostración», ni lo es tampoco en un sistema de lógica polivalente que pretende recoger la vaguedad intrínseca del lenguaje ordinario y concibe la verdad como un concepto gradual. Respecto al principio de no-contradicción «$\neg(p \,\&\, \neg p)$» hay también salvedades: una lógica paraconsistente aceptaría algunos enunciados contradictorios, sin por ello aceptar cualquiera. Uno podría pensar que tales sistemas son meros «juegos del intelecto» y nada tienen que ver con nuestro conocimiento real; sin embargo, ello no es así. Las lógicas intuicionistas, paraconsistentes o polivalentes forman parte de nuestro conocimiento formal y tienen la pretensión de ser más adecuadas para reconstruir ciertos sistemas de creencias. El principio de identidad suele salvarse de tales restricciones; de aquí que en muchos casos, las proposiciones analíticas

entre conceptos, que suponen tan sólo la validez del principio de identidad. No es claro, sin embargo, que toda proposición analítica pueda reducirse a identidades parciales (el ejemplo clásico es «lo que es rojo no es verde»). Pero aunque así fuera, el principio de identidad no nos dice nada acerca del contenido de nuestros conceptos, sólo nos dice que $a=a$, cualquiera sea a, y aceptando el señalamiento de Orayen, toda sustitución requiere la introducción de sentidos. Es evidente que

hace falta algo más, si no queremos quedarnos con un concepto tan parco de analiticidad.

A pesar de todo, el concepto de verdad lógica sigue siendo, en un sentido importante, el pilar de la analiticidad. Podemos rescatar una noción de analiticidad puramente formal, equivalente a la noción tradicional de «teorema», que se mantenga neutral frente al problema de si hay o no principios lógicos absolutos. Una proposición analítica sería, en este sentido, aquella proposición que es consecuencia lógica de ciertos axiomas y definiciones. Esto genera una noción de analiticidad relativa, una proposición es analítica *en* o *para* cierto sistema de principios. Quien sostuviera además un relativismo lógico diría que no hay proposiciones que sean verdaderas en todo sistema; incluso proposiciones tan comúnmente aceptadas como «el todo es igual a la suma de sus partes» o «7+5=5+7» (por no volver a los ejemplos mencionados), son verdaderas sólo respecto a ciertos dominios —la primera no es verdadera respecto a conjuntos infinitos y la segunda podría no serlo en el contexto de grupos abelianos no conmutativos—. Quienes, pese a dichos ejemplos, continúen confiando en un núcleo básico de verdades lógicas considerarían, usando esta misma noción, que hay verdades analíticas paradigmáticas que son verdaderas *en cualquier* sistema. La noción de analítico *en* o *para* un sistema es finalmente neutral respecto de si hay o no un núcleo de verdades lógicas absolutas, y tiene la ventaja de ampliar el ámbito de proposiciones analíticas.

De centrarnos en el criterio lógico, podríamos tener una noción de analiticidad cuya definición más precisa sería la de «ser consecuencia lógica de un conjunto de axiomas y definiciones», y que como hemos dicho está íntimamente emparentada con la noción tradicional de «teorema». Pero este parece ser un sentido poco interesante de la analiticidad, pues ya tenemos las nociones de «teorema» y «consecuencia lógica» para rescatarlo. Lo importante parecería ser el dar una noción más informal que abarque proposiciones que no son teoremas de ningún sistema pero que, sin embargo, parecen verdaderas en virtud de sus significados, como «todo bípedo tiene dos pies». Sin abandonar este criterio originalmente formal, podríamos sugerir que proposiciones analíticas como la mencionada son, de hecho, consecuencia lógica de definiciones (en este caso, de la definición de «bípedo»), y con ello tratar de extender el criterio lógico de analiticidad al lenguaje informal. Sin embargo, parece difícil hacerlo sin aceptar que, bajo el mismo criterio, cualquier proposición podría ser analítica siempre y cuando dispongamos de las definiciones adecuadas. Para hacer justicia a nuestra intuición de que no todo enunciado es analítico resulta indispensable imponer restricciones a los principios que, de acuerdo con este criterio lógico, generan el ámbito de la analiticidad. La lógica es capaz

de preservar la analiticidad, de transmitirla, pero no de originarla; para ello habrá que recurrir a criterios no formales.

2. *Criterios psicológicos y epistémicos*

Antes de apelar al criterio lógico, Kant ofrece una primera definición de analiticidad: un juicio de la forma «S es P» es analítico si el concepto predicado está (implícita o explícitamente) «contenido» en el concepto sujeto (*KrV,* B 10-11, *Prolegómenos* § 2). Este criterio tiene una patente carga psicológica que lo vuelve excesivamente subjetivo, porque ¿cuándo está contenido un concepto en otro?, ¿cuándo así le parece a quien considera la proposición? El criterio amenaza con ser demasiado relativo, todo depende de lo que alguien piense cuando considera un concepto. Pero ¿es ésta la idea que Kant tuvo en mente? Lo central tendría que ser más bien, como señala Luis Villoro, identificar no lo que *puede* ser pensado mediante un concepto sino lo que *debe* ser pensado por medio de él (Villoro, 1984, 101). Kant considera los conceptos como enlaces de representaciones, pensar y juzgar no son, para él, actos diferentes. Analizar un concepto es meramente hacer explícitos los enlaces de representaciones que pensamos a su través. De aquí su confianza en que mediante el análisis —que no es sino una luz que cae sobre un mapa, iluminando, sin modificar, los trazos que ya hay en él (*Jäsche Logik,* Int., § viii)— se podían hacer explícitas ciertas identidades parciales entre conceptos. La labor parece ser perfectamente limpia: dados los conceptos, y los principios de identidad y no contradicción, se puede hacer explícito un ámbito de juicios analíticos que se formulan usando tales conceptos. De acuerdo con Kant, para saber que un concepto está contenido en otro (por ejemplo, «ser racional» en «ser humano»), basta negarlo y dar con una contradicción; sin embargo, como señalamos atrás, la contradicción no surge si no hay, previamente, otras proposiciones con respecto a las cuales se genere tal contradicción, o si no hay —usando los términos kantianos— conceptos *dados.* Pero, ¿qué quiere decir que un concepto esté dado?, ¿tenemos que aceptar ciertas convenciones como punto de partida de los juicios analíticos?

Antes de explorar una salida convencionalista intentemos precisar la relación de «estar contenido en». Por un lado, enunciados como «todo bípedo tiene dos pies», «toda madre tiene un hijo o una hija» o «todo soltero es un hombre no casado», son claros ejemplos de analiticidad en este sentido: basta comprender el concepto para afirmar que el juicio es analítico; como decíamos atrás, no se trata de lo que cada quien piense, sino de lo que *debe* estar incluido en el concepto. Las notas que se predican son condiciones necesarias para la aplicación de

dicho concepto. Pero reforzar el criterio de «estar contenido en», diciendo que un concepto A está contenido en un concepto B, si A es condición necesaria para aplicar B, no basta, ya que dichas condiciones necesarias podrían variar. Pensemos, por ejemplo, si proposiciones como «las ballenas son mamíferos» o «el agua contiene oxígeno» son proposiciones analíticas de acuerdo con este criterio: por un lado, en tanto nombran célebres descubrimientos científicos, parecen ser claramente sintéticas; no obstante, muchos podrían defender con buenas razones que algo no podría llamarse «agua» si no contuviera oxígeno, o que un animal grande con aspecto de pez, pero que no fuera mamífero, no sería una «ballena». Podríamos decir, entonces, que a partir del criterio de «condiciones necesarias de aplicación» tales proposiciones serían analíticas. La sugerida normatividad ayuda, sin ofrecer una plataforma definitiva: lo que *debe* estar contenido en un concepto es siempre lo que algunos *consideran* —dados los recursos epistemológicos disponibles— *que debe* estar contenido.

Otra manera en la que suele reforzarse este criterio de «estar contenido en» es apelar a un complemento epistémico: los juicios analíticos son meramente elucidativos, no representan ningún incremento en nuestro conocimiento; los juicios sintéticos, en cambio, son ampliativos, nos brindan nueva información, de ellos depende el progreso de nuestro conocimiento. El juicio analítico o elucidativo no hace, como decía Kant, sino echar luz sobre un concepto que ya se tiene, revelando las notas de las que se compone. La información que contiene es sobre significados y en este sentido puede resultar útil, pero no brinda ningún conocimiento sobre el mundo, más allá del lenguaje. Éste es un punto delicado porque obliga, de alguna manera, a tomar partido acerca del rango de las proposiciones analíticas. Hay quienes estarían dispuestos a aceptar que los enunciados analíticos se limitan a las clásicas tautologías y a enunciados como «todo soltero es no casado», «todo bípedo tiene dos pies», o «toda madre tiene un hijo o una hija», los cuales, en efecto, no dan información más allá de algunos significados, normalmente evidentes para cualquier hablante competente, en este caso, del castellano. Otros autores, en cambio, considerarían un ámbito más amplio de proposiciones analíticas, por ejemplo, axiomas propios de sistemas matemáticos y lógicos, o incluso juicios como «el agua es H_2O», «las ballenas son mamíferos», «los cuerpos son extensos», etc. Todos ellos lo serían en tanto son consecuencias lógicas de ciertas definiciones y principios adicionales, que anclan parcialmente el significado de los términos generando de esta manera un ámbito de juicios analíticos. Pero aceptar un concepto más amplio de analiticidad (aunque siempre relativa a principios previos, como sugeríamos en la sección anterior), conlleva aceptar que los juicios analíticos *sí* incremen-

tan el conocimiento, es decir, que son epistémicamente ampliativos. Obtener consecuencias lógicas no es una tarea obvia, las demostraciones de los teoremas que representan un progreso en las ciencias formales requieren gran creatividad; de aquí que, o bien no son analíticos, o bien son juicios que incrementan el conocimiento y, por consiguiente, habría juicios analíticos que son epistémicamente (aunque no lógicamente) ampliativos. Parece importante tomar una decisión acerca del rango que cubre la noción de analiticidad para evaluar la pertinencia de este criterio complementario.

Ahora bien, ya que inevitablemente tenemos que aceptar conceptos dados para obtener algunos de los enunciados analíticos, que solemos aceptar como ejemplos no formales de nuestra distinción, ¿no podríamos apelar a criterios más objetivos para determinar el significado de nuestros términos? Esto se pretenderá lograr con los criterios semánticos: la definición, las reglas semánticas, la postulación de sinonimias preexistentes, son formas de dar un carácter, si no objetivo, al menos sí intersubjetivo, a los significados de nuestros términos.

3. *Criterios semánticos*

El criterio más inmediato para apoyar la analiticidad de un enunciado es la definición que, en tanto establece la equivalencia de términos, podría ser una vía objetiva para determinar si un juicio es analítico. A pesar de la comodidad y la actualidad de esta salida, su fundamento es débil. Kant es un crítico —aunque no explícito— de esta vía. En primer lugar, porque apelar a definiciones para respaldar los juicios analíticos es, para él, como tratar de resolver un problema difícil recurriendo a uno peor. La definición tiene exigencias más estrictas que el juicio analítico, ha de ser completa, precisa y suficiente; de aquí que las definiciones, más que dar cuenta de los juicios analíticos, los presupongan (*Jäsche Logik* § 99). Cuando decimos que el concepto de «extenso» está contenido en el de «cuerpo», no decimos lo que sabemos gracias a una definición, más bien al revés, es a raíz de juicios analíticos como éste, que podría pensarse en estructurar una definición. Para formular un juicio analítico basta una elucidación parcial, o en términos kantianos, una descripción incompleta que repare en notas fundamentales. La definición se presenta así como un ideal, como una meta del análisis y no como un presupuesto del mismo (*Jäsche Logik* §§ 105 y 109). La segunda razón por la que Kant no se remite a esta vía es que, según él, en la mayoría de los casos las definiciones suponen no sólo juicios analíticos sino también sintéticos. Una definición matemática o geométrica es de hecho sintética, ya que incluye la posibilidad de construir el objeto que define (recordemos que Kant es el antecedente clási-

co del intuicionismo formal). Por otra parte, para definir un concepto empírico común, como «agua» o «cuerpo», no basta analizar lo que «está contenido en el concepto», hay que recurrir a la experiencia para saber lo que realmente «le pertenece» (*Jäsche Logik* § 102), esto es, hay que hacer experimentos para detectar las propiedades básicas del objeto, ya que con independencia de él no tiene sentido definir su concepto (*KrV*, A 728-729). El concepto de «agua» es, en realidad, un concepto construido a partir de síntesis empíricas y cualquier intento de definición requeriría de este respaldo; la experiencia es la vía más adecuada para descubrir las propiedades fundamentales de los objetos empíricos y, por consiguiente, para completar las notas esenciales de sus conceptos. Lo que Kant está señalando con esto es la idea más general de que el análisis presupone síntesis, o como prefiere expresarlo Villoro, que los conceptos «dados» presuponen conceptos «construidos» (Villoro, 1984, 101).

Por su parte, Quine también critica esta salida. Para él la definición no es, como para Kant, una fórmula que pretende condensar la naturaleza de un objeto sino, una regla de uso que bien puede considerarse descriptiva, bien normativa. En cualquier caso, la definición es expresión de una convención y supone reportes de sinonimias previas. A pesar de sus diferencias, Quine subraya, como Kant, que la definición se propone recoger identidades previas y es resultado, más que presupuesto, de sinonimias antecedentes. No es con definiciones como se resuelve el problema (Quine, 1951, 54-58).

Una segunda posibilidad es la preferida por algunos empiristas lógicos: el problema no está en la noción misma de analiticidad, sino en la alta dosis de vaguedad que contiene nuestro lenguaje ordinario. Si recurrimos a un lenguaje artificial, la supuesta imprecisión se desvanece; la analiticidad requiere significados claros y precisos que sólo se logran en lenguajes formales, donde los significados se fijan en función de reglas semánticas. Podemos, sugiere Carnap, definir que un enunciado E es analítico en un lenguaje L, si y sólo sí, E es verdadero en virtud de las «reglas semánticas» de L (Carnap, 1947, 7). La clausura deductiva (o conjunto de consecuencias lógicas) de estas reglas genera un ámbito claramente definido de proposiciones analíticas. Quine objeta este recurso con dos argumentos: por un lado, parece claro que las reglas semánticas generan un conjunto de verdades de L, pero ¿cómo recuperar la idea original de que tales verdades son analíticas?, es decir, ¿cómo distinguir las verdades de L de las verdades *analíticas* de L? El segundo punto es cómo evitar un círculo entre estas nociones: si los enunciados analíticos se justifican *via* reglas semánticas, ¿cómo justificar, a su vez, estas reglas semánticas?, parece tentador suponer que se trata de enunciados analíticos (Quine, 1951, pp. 64-70).

Frente a esta crítica, Carnap opta por distinguir reglas semánticas de «postulados de significado». Las proposiciones analíticas que hemos llamado «no lógicas» como «todo soltero es un hombre no casado» no son verdades de L, pero sí son verdades de L' si L' es la unión de L y los postulados de significado que hacen verdadera dicha oración. Ahora bien, la aceptación de tales postulados no es para Carnap una cuestión de conocimiento, «sino de decisión» (Carnap, 1956, 222-225). A partir de esto, podría generarse la idea de que los enunciados analíticos son verdaderos por convención. Decidimos aceptar ciertos postulados —que recogen, o no, los sentidos más usuales de nuestro lenguaje cotidiano— y a partir de ellos se genera un ámbito claro de proposiciones que llamaremos analíticas. Finalmente, las proposiciones analíticas son verdaderas en virtud de estas convenciones previas. Pero, como Quine señala, lo que parece ser objeto de decisión y convención no es la verdad analítica sino sólo la jerarquía: lo que convenimos y decidimos es llamar «postulados» a un conjunto de proposiciones, y «consecuencias» o «consecuencias analíticas» a otro. La elección se hace sobre un conjunto de proposiciones que ya se consideran verdaderas: no podemos olvidar que la analiticidad busca dar cuenta de proposiciones que consideramos verdaderas en virtud de su significado. No tiene sentido remitir la analiticidad a postulados, a menos de que dichos postulados se propongan recoger esta previa concepción de ciertas verdades analíticas.

Pero el criterio semántico más básico es el de sinonimias preexistentes. Si los enunciados analíticos no requieren sino ciertas identidades parciales, entonces bastará aceptar la existencia de sinonimias, o «sinonimias cognitivas», para respaldar la analiticidad. Parece claro que entre «bípedo» y «tener dos pies» hay una relación de este tipo. Conocer estas sinonimias es parte de lo que significa «entender un término», no hace falta más. No obstante, aunque el concepto de «sinonimia» recoja una intuición valiosa, no se salva, para Quine, de un escrutinio mayor. Porque ¿qué significa que dos términos sean sinónimos?, si lo que significa es que son intercambiables *salva veritate* entonces ¿cómo explicar que no lo sean en contextos intensionales? (por ejemplo, Juan puede saber que María no está casada pero, no por ello, saber que es soltera —ya que puede *no saber* lo que «soltera» significa—). Cabe la posibilidad de apelar al criterio de intercambiabilidad *salva veritate* sólo en contextos extensionales. Pero entonces, advierte Quine, tendríamos que considerar sinónimos términos extensionalmente equivalentes, como por ejemplo, «criatura con corazón» y «criatura con riñones». Para diferenciar ambas coincidencias podríamos apelar a la necesidad: la coincidencia extensional de «soltera» y «no casada» es necesaria, mientras que la coincidencia extensional entre «criatura con

corazón» y «criatura con riñones» es contingente. Pero este acento no hace sino volvernos atrás, porque ¿no era precisamente este carácter necesario de algunas proposiciones lo que pretendía explicar la analiticidad? (Quine, 1951, 58-64). Hemos dado vueltas en vano, sólo cabe concluir, de acuerdo con Quine, que la distinción entre analítico y sintético es un dogma de fe del empirismo (Quine, 1951, 70).

Grice y Strawson señalan con razón que las críticas de Quine no alcanzan para concluir algo tan drástico. Una cosa es señalar que una distinción no es lo suficientemente clara o precisa, y otra muy distinta es concluir que no hay tal distinción, sobre todo cuando la intuición de que podemos señalar proposiciones verdaderas «en virtud de su significado» sigue estando allí (cf. Grice y Strawson, 1956, 141-143). Además, la circularidad que Quine denuncia entre los conceptos de «analiticidad», «necesidad», «sinonimia», «reglas semánticas» y «definición» no es forzosamente viciosa; entre muchas familias de conceptos parece haber tal tipo de interrelaciones y ello, en vez de *confundirnos*, nos ayuda a precisar sus significados. No se puede, por último, reconocer un círculo vicioso entre tales nociones sin agregar al paquete la noción misma de significado. Si la sinonimia cognitiva es —como pretende Quine— una noción obscura e ininteligible entonces la expresión «significar lo mismo» también lo es, y si no podemos entender dicha noción, no es claro cómo podremos entender nociones tan básicas como «significado» o «verdad» (cf. Quine, 1951, 145-148). La circularidad y obscuridad que denuncia Quine tienden a extenderse en direcciones no deseables.

4. *Conclusiones*

Frente a la distinción analítico/sintético, parece haber de entrada dos posibilidades: o bien se pretende precisar una noción estrecha que recoja verdades reconocidamente analíticas —usualmente identidades parciales del tipo «todo soltero es un hombre no casado», etc.— y nada más que este tipo de proposiciones; o bien se pretende precisar una noción de analiticidad que abarque un ámbito más amplio de proposiciones —enunciados como «el agua es H_2O», «las ballenas son mamíferos», «el oro es un metal con peso atómico 79», etc.—. Antes de precisar la distinción, hay que tomar una decisión sobre si se pretende rescatar una noción estrecha o una noción amplia de analiticidad.

En el primer caso, si lo que se pretende es fortalecer una noción estrecha de analiticidad, lo mejor parece ser remitirse al concepto de sinonimia. Si la noción de sinonimia está —como parece estarlo— íntimamente ligada a nuestra comprensión de significados, entonces ofrece un respaldo inmejorable para explicar nuestra intuición de que

efectivamente hay proposiciones verdaderas en virtud de su significado, ya que no podemos comprender significados sin aceptar sinonimias. Si se desea establecer, además, una frontera definitiva entre analítico y sintético, sería necesario precisar ciertos criterios —como lo hace por ejemplo Putnam— para alejar la posibilidad que los conceptos involucrados en los juicios analíticos cambien a partir de consideraciones empíricas (cf. Putnam, 1962, 49-60). Cuando un concepto, dice Putnam, no está asociado a leyes (no es un concepto «cúmulo de leyes»), entonces permanece por largo tiempo inmune a la revisión: éste es el caso del concepto de «soltero», donde «ser un hombre no casado» parece ser la única expresión adecuada para elucidar su significado. No sería el caso, por contraste, del concepto «átomo» que con el desarrollo de la ciencia dejó de considerarse «indivisible», a pesar de su etimología. Tomar esta dirección genera una noción bastante precisa y estable de analiticidad, pero también genera —como lo señala el propio Putnam— una noción muy poco interesante de analiticidad (Putnam, 1962, 6-10). En efecto, nadie se desgarra las vestiduras por enunciados como «los bípedos tienen dos pies».

Una noción más atractiva de analiticidad es una noción ampliada, capaz de aventurar como analíticos juicios controvertibles que, sin embargo, parecen desempeñar la función de proposiciones «verdaderas en virtud de su significado» dentro de muchos ámbitos de nuestro conocimiento. En esta dirección se ubican quienes piensan que una proposición analítica es aquella proposición verdadera en virtud de definiciones. La analiticidad no remite a los hechos porque emerge al analizar lógicamente definiciones previas. Esta segunda noción es, como decíamos atrás, relativa en el sentido en que las proposiciones serán analíticas *en* o *para* un determinado sistema de principios (axiomas lógicos, axiomas propios y definiciones). Cualquier conjunto de principios genera, de esta manera, su propio ámbito de consecuencias analíticas y, en este sentido, cabe la posibilidad de que un enunciado sintético a la luz de un conjunto de principios, sea analítico a la luz de otro. Esta noción, que para algunos de nosotros resulta más interesante, tiene el problema —ya señalado en la crítica de Quine a Carnap— de cómo justificar tales principios. Parece inevitable aceptar que en la formulación y elección de principios hay consideraciones empíricas y pragmáticas. Los conceptos dados —dice Villoro haciendo eco de Kant— presuponen conceptos construidos, el análisis presupone síntesis. Lo importante, entonces, no es demostrar que tales principios no están empíricamente contaminados, sino demostrar que están atrincherados de manera tal que regulan el uso de nuestros términos.

Aceptar esto permite reconocer que juicios que en un momento dado se consideran sintéticos puedan, en otro momento o en otro con-

texto, resultar analíticos, y viceversa. En el desarrollo del conocimiento, encontramos propiedades que van desplazando a otras, y desempeñando su función de notas definitorias. Esto explica aquel extraño ejemplo de Kant según el cual «el oro es un metal amarillo» es un juicio analítico (*Prolegómenos*, § 2b). Muy probablemente en su época la propiedad «metal amarillo» era el criterio básico de identificación y reconocimiento del oro. Sabemos ahora que, en otro momento, la nota que Kant señala como analítica se abandona y se privilegia en cambio la de «ser soluble en agua regia», o más recientemente, la de «tener peso atómico 79». Si tomamos el concepto de «oro» en una perspectiva diacrónica, veremos que algunas propiedades han dejado de considerarse condiciones necesarias para la aplicación del término, mientras que otras han pasado a serlo; lo que cambia es justamente el conjunto de notas definitorias hasta entonces privilegiado, y comienza a atrincherarse otra caracterización. La noción estrecha busca salvar ciertas proposiciones —que casi nadie pondría en duda— a pesar del hecho innegable de que nuestros conceptos cambian. La noción ampliada pretende, en cambio, adaptarse a este hecho: aun cuando los significados vayan cambiando, podemos en un momento dado señalar identidades parciales entre conceptos. La noción ampliada exige operar dentro de una perspectiva sincrónica: que cambien las propiedades definitorias de un término con el desarrollo del conocimiento no implica que en cierto contexto, y a la luz de ciertos propósitos, un grupo de gente no pueda fijar significados, o no haya interiorizado definiciones que regulen el uso de sus términos. Pero dejemos esta idea a manera de una sugerencia final y vayamos a los criterios de la *aprioricidad*.

III. LA DISTINCIÓN *A PRIORI/A POSTERIORI*

Así como la primera distinción tiene una fuerte raigambre lógica y semántica, esta segunda distinción tiene una clara filiación epistémica. Su uso original no es, como en el caso anterior, el de calificar proposiciones o juicios, sino el de calificar tipos de conocimiento, o incluso elementos de conocimiento. La intuición detrás de la distinción *a priori/a posteriori* es que, aun cuando la mayor parte de nuestro conocimiento proviene de la experiencia, hay un núcleo de principios que no depende de ella, sino que más bien condiciona lo que consideramos como experiencia, anticipando una estructura. Proposiciones como «5+7=5+7», «los cuerpos son extensos», «el espacio es tridimensional» o «todo suceso tiene una causa», suelen aducirse a partir de Kant como ejemplos de conocimiento *a priori*, en tanto son juicios que no podemos justificar inductivamente y que parecen ser verdaderos de

manera necesaria. Así, los criterios clásicos de esta distinción son la independencia de la experiencia y la necesidad, los cuales a veces coexisten (por ejemplo en Kant), y otras veces se excluyen parcialmente (por ejemplo en Aristóteles). En esta sección analizaremos de manera crítica los criterios de la *aprioricidad*, buscando concluir una interpretación normativa del *a priori*.

1. *Independencia de la experiencia*

Lo primero que viene a la mente frente a la expresión latina «*a priori*» es la independencia de la experiencia, pero ¿qué quiere decir que un conocimiento sea independiente de la experiencia? Hay al menos dos maneras en las que suele contestarse esta pregunta; el primer sentido se refiere al origen: algo es *a priori* si es anterior a la experiencia; el segundo sentido se refiere a la justificación: algo es *a priori* si se justifica sin apelar a la experiencia.

Al inicio de su *Crítica de la razón pura*, Kant parece optar por este segundo sentido: «*Todo* conocimiento *comienza* [*anfange*] con la experiencia [...] pero no todo conocimiento *procede* [*entspringt*] de la experiencia» (B 1). Kant se pronuncia aquí en contra del racionalismo que le precede. Pero a pesar de esta advertencia y de sus reticencias contra el innatismo, Kant es también parcialmente responsable del primer sentido, en tanto termina siempre remitiendo sus condiciones *a priori* a «nuestra constitución subjetiva». Textos contemporáneos de epistemología naturalizada retoman esta intuición, y la búsqueda de condiciones de conocimiento adquiere matices psicológicos o incluso biológicos. De cualquier manera, aun en el Kant más subjetivista o psicologista, dichas formas no son sino estructuras desprovistas de contenido; el *a priori*, más que un conocimiento sustantivo, es una capacidad de producir conocimientos ajustando a ciertas reglas los materiales de la experiencia. La experiencia es siempre el «disparador», pero ello no implica que todo conocimiento deba justificarse a través suyo. Hay proposiciones cuya demostración no se remite a la experiencia, por ejemplo, el carácter tridimensional del espacio no se corrobora cada vez que alguien comprueba que los objetos que toca tienen un fondo; tampoco se justifica una suma aritmética apilando manzanas —aunque nosotros hayamos aprendido a sumar doblando los dedos—. Las marcas de lo *a priori* son, para Kant, la necesidad y la universalidad, las cuales no pueden respaldarse en la experiencia que sólo ofrece una universalidad comparativa, *via* la inducción, y no la universalidad estricta que expresan las afirmaciones necesarias (*KrV*, B 3-4); esta generalidad requiere otro tipo de justificación.

Aunque no en todos los casos podemos separar con claridad lo que incumbe al origen de lo que incumbe a la justificación, los enunciados formales (lógicos y matemáticos) ofrecen un ejemplo inmejorable de un tipo peculiar de demostración. Hay una tradición posterior e independiente de Kant, dentro del empirismo contemporáneo, que defiende una distinción importante entre conocimiento empírico y conocimiento formal. Ayer subraya que los enunciados *a priori* (que para él, sólo incluyen enunciados lógicos y matemáticos) no pueden ser refutados por la experiencia, en tanto delimitan lo que podemos aceptar, y cualquier posible contraejemplo queda, de entrada, descartado. Aun cuando lleguemos a algunas verdades formales (por ejemplo, generalizaciones lógicas o matemáticas) por medio de un proceso inductivo, como pensaba Mill, una vez que las descubrimos y las aprehendemos, piensa Ayer, vemos que son válidas para cualquier caso concebible y no podemos abandonarlas sin contradecirnos (cf. Ayer, 1958, 91). La inmunidad a la experiencia que adquieren dichas proposiciones es a costa de desprenderse de todo contenido fáctico: las verdades *a priori* son para Ayer, como para el resto del empirismo lógico, verdades analíticas, meramente formales, que no se refieren a nada fáctico. Rechazarlas, sin embargo, es «pecar contra las reglas que gobiernan el uso del lenguaje» (Ayer, 1958, 93). Para Ayer las proposiciones matemáticas son sistemas consistentes de símbolos, que pueden ser más o menos adecuados para interpretar aspectos de nuestra realidad, pero que no se refieren ni están comprometidos con objeto alguno, de aquí que estrictamente no sean verdaderas, carezcan de contenido empírico, sólo hablan del significado de ciertos símbolos. La propuesta de Ayer nos devuelve a la distinción anterior entre analítico/sintético.

Lo que parece más interesante de una lectura de este tipo es que señala la existencia de proposiciones que se aceptan o se abandonan con base en razones distintas de las que confirman o refutan las proposiciones empíricas. El *a priori* funciona como reglas que anticipan un ámbito de posibilidades o principios que orientan la investigación, el cual incluye preguntas, clasificaciones y tipologías básicas. C. I. Lewis, en una perspectiva más convencional y pragmática que la de Ayer, considera que no se trata ya de apelar a ideas innatas o a aquello que la mente «impone» a la realidad. El *a priori* no debe ser visto como algo que obliga sino como algo que se acepta, una estipulación voluntaria de la mente. Para Lewis, las leyes de la lógica —paradigmas del *a priori*— son puramente formales y sólo prohíben algo que concierne al uso de los términos y a sus «correspondientes modos de clasificación y análisis» (Lewis, 1923, 15-16), no están sujetas, pues, a contraejemplos. Nuevamente, lo distintivo es que estos principios (que para Lewis, tampoco se distinguen de principios analíticos, como definiciones) es

que no son susceptibles de ser revisados de la misma manera en la que otros principios lo son. Su abandono no surge de enfrentar excepciones sino, más bien, de un giro en los intereses generales que orientan la investigación. Para Lewis, el criterio último que justifica el *a priori* es pragmático; no hay una única lógica, la lógica es un instrumento que se remite a ciertos propósitos y cambia con ellos. Se trata de sistemas consistentes creados *ad hoc* en función de ciertas conveniencias intelectuales (cf. Lewis, 1923, 17). Entre los enunciados formales y las leyes fundamentales de teorías físicas, Lewis no ve sino una «diferencia de grado». De aquí que tales principios no puedan ser falsos (aunque sí puedan ser inadecuados o insuficientes); lo importante es que una gran parte de nuestras creencias depende y se rige por ellos, y es esta dependencia lo que los hace parecer necesarios o irrenunciables.

En suma, de acuerdo con este primer criterio, el conocimiento *a priori* refiere, pues, al conocimiento de principios y reglas que guían la investigación y permiten modelar la experiencia. Estos principios no están expuestos a la experiencia de la *misma manera* que lo están otras proposiciones empíricas: su aceptación o abandono no se basa en la inducción y la experimentación, no caen frente a contraejemplos. Son principios que se consolidan difícilmente, pero también que difícilmente se abandonan. Si dichos principios son absolutos, o se mantienen en virtud de convenciones, hábitos de pensamiento o intereses intelectuales, es algo que no podemos discutir aquí. Sabemos, sin embargo, que a Kant no le hubiera bastado ningún sentido convencional ni pragmático del *a priori*. Para él las condiciones *a priori* son necesarias y no meramente útiles. A diferencia de Lewis, Kant pretende que el *a priori* es definitivo, y a diferencia de Ayer, Kant piensa que hay conocimientos *a priori* que no son formales. Pero, ¿cómo defender un sentido más fuerte del *a priori* que el sugerido hasta aquí? Con el propósito de perfilar una noción menos relativa —más propiamente kantiana— del conocimiento *a priori* analicemos el segundo criterio.

2. *Necesidad*

Para Kant el conocimiento *a priori* no sólo nos dice *cómo* son las cosas sino también *cómo deben* ser las cosas; nos dice que las cosas *son necesariamente así* (cf. *KrV*, A 1). Pero si los juicios *a priori* son necesarios en este sentido, entonces tendrán que ser verdaderos. Sin embargo, en un enfoque como el de Ayer o el de Lewis, su independencia de la experiencia los ha convertido en reglas cuya inmunidad empírica se consigue a costa de minimizar o perder su contenido empírico. Las definiciones, axiomas y demás principios *a priori* no tienen un valor de verdad precisamente porque son reglas. Pero esta idea de que las reglas

no son proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas no vale para Kant; el carácter regulativo y legislativo del *a priori* no excluye su verdad. Kant formula juicios *a priori* a manera de reglas pero también de proposiciones que pretenden ser verdaderas con necesidad: «todo suceso tiene una causa», «los objetos son espacio-temporales», etc., son ejemplos de esta doble naturaleza del *a priori* como reglas y como verdades necesarias. De hecho, Kant parece pensar que es justamente su modo de verdad —el ser incorregibles— lo que les da el *status* de principios o reglas. Pero, ¿en qué sentido son necesarias estas proposiciones?

Un primer concepto de necesidad que podemos recoger es el de necesidad metafísica. De acuerdo con Aristóteles, podemos conocer propiedades necesarias o esenciales de las cosas a través de la experiencia y la abstracción. Autores esencialistas contemporáneos matizan esta idea y dicen que la experiencia nos brinda conocimiento de proposiciones que, *de ser verdaderas*, son necesariamente verdaderas. Pero, si apelamos a este concepto de necesidad metafísica parece imposible relacionarlo con la primera característica del *a priori*, su independencia de la experiencia. Este concepto de necesidad constituye, más bien, una razón para separar ambos conceptos, por consiguiente, volveremos a él en la siguiente sección, cuando hablemos del peculiar aporte de Kripke a estas distinciones. Podemos entonces apelar a un concepto de necesidad, también metafísica, pero que no esté comprometido con el esencialismo, como el que sugiere la famosa fórmula de Leibniz: una proposición es necesaria si es «verdadera en todo mundo posible» Pero, ¿cómo saber esto? Una valiosa intuición kantiana es que no podemos pretender tanto; los márgenes de la validez general no cubren al universo en sí, sino sólo al universo visto a través de los sujetos racionales. La necesidad absoluta, dice Kant, «es el verdadero abismo de la razón humana», no podemos pretender alcanzar tal tipo de necesidad. La única necesidad a la que tenemos acceso es relativa a las condiciones de conocimiento: sabemos *cómo deben ser* las cosas porque, de no ser así, no podríamos conocerlas.

Pero si no es una necesidad metafísica lo que sustenta al *a priori*, ¿de qué tipo de necesidad se trata?, ¿qué significa realmente que algo no pueda ser (experimentado o conocido) de otra manera? Lo esencial para Kant es distinguir la necesidad *a priori* de la necesidad lógica, ya que de no hacerlo, los juicios *a priori* se confundirían con los juicios analíticos. Kant es consciente de esto y la mayoría de sus esfuerzos se enfocan a elucidar esta necesidad «trascendental», propiamente epistémica. Para él «toda necesidad, sin excepción, se fundamenta en una condición trascendental» (*KrV*, A 106). Los juicios *a priori* serán aquellos que se basan en las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Las críticas a esta distinción suelen reparar en la dificultad, o en la imposibilidad, de dar un concepto de necesidad epistémica que no se confunda ni con la necesidad lógica ni con una supuesta necesidad psicológica.

Quienes pretenden reducir la necesidad *a priori* a la necesidad lógica son quienes no ven objeto alguno en distinguir entre analítico y *a priori*, o aquellos que piensan que la única manera de sustraer las consideraciones empíricas del proceso de justificación de un enunciado es inferirlo de un conjunto de definiciones. Para ellos, la distinción entre *a priori/a posteriori* nos remite a la distinción entre analítico/sintético, y se refuerza o se debilita junto con ella. Detengámonos entonces en la búsqueda de un concepto de necesidad no analítica y, por consiguiente, no formal. De acuerdo con Kant, el que una proposición «S es P» sea *a priori* y no analítica significa que es posible demostrar, sin apelar al análisis de conceptos ni a experimentos reiterados, que es necesariamente verdadera. Pero, ¿cómo demostrar esto?, ¿sobre qué apoyar la necesidad? De acuerdo con algunas lecturas, entre las que están algunos pasajes de Kemp Smith y Bennett, lo único que le queda a Kant es un análisis psicológico del sujeto de conocimiento, la necesidad remite, en última instancia, a las restricciones que impone nuestra constitución cognoscitiva. Así, por ejemplo, entre nosotros, Margarita M. Valdés piensa que el concepto kantiano de necesidad es «epistémico o psicológico», y su lectura no carece de apoyo textual. Como decíamos atrás, Kant tiende siempre a respaldar sus conceptos y formas *a priori* diciendo que son condiciones subjetivas; de aquí que «sólo conozcamos *a priori* de la cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (*KrV*, B xviii). La necesidad *a priori* parece ser «una especie de compulsión psicológica» que nos obliga a estructurar los datos recibidos de una determinada manera, concluye Valdés (cf. 1982, 164). Es innegable que Kant tiene una veta psicologista. Para él el conocimiento es percepción y pensamiento, síntesis de representaciones; por tanto, no resulta indiferente para la epistemología investigar la constitución de nuestra mente, las reglas de su síntesis o las condiciones de la percepción sensible. No obstante, esto no implica que Kant haya ofrecido un concepto puramente psicológico de necesidad. Como dijimos atrás, la necesidad se respalda en condiciones trascendentales, y es sólo en la medida en que dichas condiciones se interpreten como psicológicas que la necesidad adquiere este matiz. Ahora bien, Kant oscila en dos diferentes direcciones cuando intenta respaldar la necesidad de un juicio *a priori* en condiciones de posibilidad de la experiencia. A veces afirma que tales condiciones obligan en tanto son parte de nuestra constitución subjetiva, por ejemplo, los objetos son necesariamente espaciales en tanto el espacio es una forma de nuestra intuición. Otras veces,

en cambio, pone el acento en demostrar que dichas condiciones son indispensables para realizar tareas básicas de cualquier experiencia posible, por ejemplo, el espacio es una condición que resulta indispensable para distinguir unos objetos de otros, es decir, para diferenciar entre cosas particulares. Es cierto que Kant pretende que las condiciones trascendentales son subjetivas, sin embargo, en muchas ocasiones, ésta es una conclusión a la que cree llegar después de haber argumentado en la otra dirección. Volviendo a nuestro ejemplo: primero se dan los argumentos para demostrar que el espacio es un presupuesto necesario para diferenciar objetos, y por ende, para mostrar que es *a priori* (cf. *KrV,* B 38-39), y después se obtiene muy dudosamente la conclusión de que el espacio es una forma subjetiva que «está en nosotros» (cf. *KrV,* B 41).

Además, las condiciones trascendentales, que según Kant son indispensables para realizar tareas básicas de conocimiento (sin espacio y tiempo no podríamos individuar objetos, sin analogías de la experiencia no podríamos detectar permanencia y cambio, sin experiencia externa no podríamos tener experiencia interna, sin anticipaciones de la percepción y axiomas de la intuición no podríamos aplicar conceptos métricos, etc.), forman parte de lo que Kant llama «la subjetividad trascendental» que, vista de esta manera, no es sino un conjunto de condiciones pretendidamente necesarias para realizar aquellas tareas básicas en las que consiste el conocimiento. Pero no hay duda de que la terminología psicologista de Kant es confundente y se presta a una interpretación según la cual la necesidad *a priori* se remite a una obscura compulsión psicológica. Para evitar este tipo de lecturas, una tradición que comienza con Peter Strawson propone depurar los argumentos kantianos de este lenguaje psicologista (la teoría de la síntesis, el recurso a las facultades, la referencia a un sujeto trascendental —cuya psicología es no-empírica—, etc.), para rescatar los argumentos propiamente trascendentales que defienden el carácter *a priori* de ciertas condiciones, en tanto resultan indispensables para realizar tareas cognoscitivas básicas. El propio Strawson, en su libro *Individuals*, ha recogido algunas de las condiciones kantianas en función de su indispensabilidad para «identificar y re-identificar particulares objetivos». El intento de Strawson revela de manera inmejorable, me parece, el camino que debería seguir quien buscara des-psicologizar la necesidad epistémica y, con ella, el *a priori* de Kant.

3. *Conclusiones*

Aceptar una interpretación de este tipo nos permite considerar los juicios *a priori* como reglas, leyes y principios que sistematizan la expe-

riencia y hacen posible la producción de conocimiento. Si no tenemos reglas para enlazar eventos, para distinguir objetos, para identificar cambios y permanencias, entonces no tenemos manera de obtener conocimiento de la experiencia. No obstante, este camino tampoco está libre de dificultades. En primer lugar, demostrar que algo es indispensable *para* otra cosa implica relativizar la necesidad dándole un giro pragmático: dado que nos interesa realizar tales tareas cognoscitivas, debemos someternos a ciertas reglas considerándolas como «anticipaciones necesarias». Esta salvedad podría superarse señalando que para Kant las tareas de las que se trata son fundamentales, constitutivas de la experiencia y el conocimiento: individuar, explicar, identificar, parecen ser algunas de ellas. Así, los juicios que expresaran principios y reglas sin los cuales no podrían realizarse dichas tareas serían *a priori*. El *a priori* tendría así un carácter normativo. No obstante, aquí surge el segundo y más grave problema de esta necesidad epistémica, y consiste en señalar, como ha hecho por ejemplo Körner, que los principios propuestos, para ser realmente indispensables (y por ende, necesarios), requieren ser únicos: no basta, por ejemplo, que la relación causal sea una forma posible de explicar los cambios, habría que demostrar además, que no hay otra manera de hacerlo. Por esta dificultad caen gran parte de los juicios sintéticos *a priori* que Kant consideró; sobre todo los que están directa o indirectamente comprometidos con la ciencia de su época. Subsisten, sin embargo, algunos argumentos de Kant que exigen un examen más detallado como la «Refutación del Idealismo» o la «Deducción Trascendental», los cuales muestran que la búsqueda de condiciones epistémicas no está siempre a merced de los cambios de las teorías matemáticas y físicas. De cualquier manera, habrá que renunciar a un *a priori* absoluto; las reglas que se obtuvieran de este tipo de argumentos filosóficos podrían resultar adecuadas para llevar a cabo ciertas tareas cognoscitivas, pero difícilmente podrán demostrarse como las únicas posibles. Los argumentos trascendentales podrían respaldar una necesidad hipotética, convirtiendo al *a priori* en un concepto relativo, cuya obligatoriedad está en función de su utilidad y eficacia, del papel que juegan ciertos principios en la producción de conocimiento. Las proposiciones *a priori* expresan, de esta manera, reglas generales que debemos seguir para obtener cierto tipo de conocimientos. Por ejemplo, aceptar la ubicación espacio-temporal como criterio de individuación de particulares, aceptar el principio de que podemos medir los objetos que pueblan el mundo, o aceptar que los sucesos tienen explicaciones causales, son verdades *a priori* con respecto a muy diversas regiones de nuestro conocimiento; y en tanto expresan supuestos básicos, irrenunciables en numerosas ocasiones, podrían legítimamente considerarse como necesarias, aunque nunca de manera definitiva y

absoluta. Esto no es, por supuesto, lo que Kant hubiera deseado establecer, sin embargo, representa una forma más plausible de defender otra de sus intuiciones más peculiares: la de que el conocimiento *a priori* constituye un conjunto de reglas, una legalidad en función de la cual estructurar la experiencia.

IV. CATEGORÍAS INTERMEDIAS

Aunque tratamos por separado las distinciones de analítico/sintético y *a priori/a posteriori*, hemos aludido a diversos autores que las identifican. Para ellos, como vimos atrás, lo importante es justificar la existencia de proposiciones necesarias apelando a un único criterio —lo cual no deja ya de ser problemático—. Detengámonos por último en la propuesta de que existen categorías intermedias, específicamente en las señaladas por Kant y por Kripke. Ambos comparten la intuición de que estas distinciones pertenecen a órdenes diferentes; la categoría de «analítico» es lógica y semántica, mientras que la de «*a priori*» es epistémica. Divergen, en cambio, con respecto a la necesidad: para Kant es básicamente un concepto definitorio y coextensivo con el de *a priori*; para Kripke la necesidad es un concepto metafísico no reducible al de *a priori*. Como sabemos, Kant señala la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, mientras que Kripke señala la posibilidad de proposiciones necesarias *a posteriori* y de proposiciones contingentes *a priori*. Pasemos a explorarlas.

1. *Juicios sintéticos* a priori

Con esta categoría, Kant se propone reparar las deficiencias que según él hay en una concepción bipolar. Las distinciones bipolares de Leibniz, entre «verdades de razón» y «verdades de hecho», y de Hume, entre «relaciones entre ideas» y «cuestiones de hecho», obligan a incluir el conocimiento matemático en las «verdades de razón» o en las «relaciones entre ideas», a pesar de que tal tipo de conocimiento es irreductible a principios lógicos y, en muchos casos, tiene una clara aplicación a la experiencia. Por otro lado, ninguna concepción bipolar hace justicia al *status* del principio causal. Para Leibniz el principio de razón suficiente (una de cuyas versiones es el principio de causalidad) es fundamento de las «verdades de hecho», pero él mismo es una «verdad de razón», reducible al principio de identidad (cf. *Monadología* § 32 y *Escritos Filosóficos* [1982], 100-101, 329 y 340). Para Hume, en cambio, aunque el principio causal es también fundamento de la mayoría de las cuestiones de hecho, es él mismo una cuestión de hecho,

contingente y sujeta a la experiencia (cf. Hume, 1739, I 3, §§ iii y vi). Con su categoría de juicios sintéticos *a priori*, Kant pretende, por un lado, resolver el problemático *status* de las proposiciones matemáticas y geométricas y, por otro, rescatar el principio básico de la experiencia humana —el principio de causalidad— del escepticismo en que lo dejó Hume. Kant busca un concepto de necesidad que no se limite a la legalidad lógica y permita ampliar con solidez el conocimiento. Para Kant —lo dijimos atrás— la lógica no es el único criterio de necesidad, hay también una necesidad material, no-formal, que puede ser vista como normativa. Se trata de una necesidad en las cosas (tomadas como objetos de conocimiento) pero que sólo puede respaldarse en condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, se trata de una necesidad material pero que tiene, forzosamente, un fundamento epistémico. Para precisar esta intuición, consideremos una famosa objeción al sintético *a priori* que, aunque no es decisiva, puede ayudarnos a entender el problema básico que representa esta categoría intermedia.

La objeción ha sido planteada por C. I. Lewis y, entre nosotros, por Luis Villoro. La idea central es que las proposiciones que Kant considera sintéticas *a priori* son producto de una confusión lingüística. Se trata, en realidad, de una misma oración que expresa dos diferentes juicios, uno sintético y otro analítico. Me detengo en el análisis que hace Villoro del ejemplo más preciado de Kant: «todo acontecimiento tiene una causa». Este enunciado es en realidad ambiguo, dice Villoro, ya que, por un lado, expresa un compromiso conceptual de la física clásica: un acontecimiento sin causa es una entidad fuera de su jurisdicción; pero entonces tal juicio es en realidad una definición dentro de dicha teoría y, por lo mismo, es analítico, es verdadero en virtud de significados. Por otro lado, el enunciado expresa también una proposición sintética, que se apoya en evidencia inductiva, es decir, podemos entenderlo como un enunciado que pretende ser verdadero en virtud de una experiencia reiterada, previa a la formulación de la física clásica. De aquí que un enunciado como éste, *parezca* ser, a la vez, ampliativo y necesario: lo que sucede en realidad es que hay dos proposiciones encubiertas por una misma oración (cf. Villoro, 1984, 108). Por su parte, Lewis piensa que en su intento por demostrar el carácter sintético *a priori* de la ley causal, «todo acontecimiento tiene una causa», Kant usa sin darse cuenta dos diferentes conceptos de «acontecimiento», uno intensionalmente más pobre que le permite afirmar que la proposición es sintética, y otro intensionalmente más rico que le permite decir que es necesaria (cf. Lewis, 1947, 161-162).

White Beck rechaza esta crítica —que él conoce especialmente por Lewis (cf. 1957, 82-84; 1956, 70-73)— aduciendo un texto original de Kant que repara en ella. En el contexto de la disputa de Kant con

Eberhard, Schülz publicó un artículo bajo la dirección del propio Kant que se conoce como *Rezension von Eberhar's Magazin*, y en el que se contempla esta objeción: parece posible cambiar los significados de los conceptos de una proposición sintética, de tal manera que ésta, a la luz de las nuevas definiciones, se vuelva analítica; pero entonces, pregunta Kant, ¿cómo justificar que las notas introducidas son parte del concepto original?, ¿no estaremos, más bien, ofreciendo un nuevo concepto? Si al cambiar el significado cambia radicalmente el concepto original, no podemos decir que se trata de la misma proposición que ha pasado de ser sintética a ser analítica, sino de dos juicios diferentes que se expresan con los mismos vocablos. Para Kant, las proposiciones no pueden cambiar de *status*. Lo importante no será buscar un concepto de «acontecimiento» que contenga como parte de su significado el «tener una causa», lo importante para Kant es ofrecer una demostración de que *no podría haber* acontecimientos incausados, y para dar una prueba semejante —si ello fuera posible— no basta con un malabarismo conceptual.

Con Villoro, podríamos aceptar que hay enunciados que tienen esta ambigüedad, y —siguiendo la sugerencia de defender un concepto amplio de analiticidad— también aceptar que hay proposiciones que pueden cambiar de *status*: propiedades consideradas como definitorias se abandonan mientras otras se atrincheran como criterios de identificación. Ello ocurre, como sugiere Villoro, porque los conceptos «dados» que analizamos suponen siempre conceptos «hechos o construidos», la mayoría de las veces a partir de la experiencia. Pero aceptar esto *no* implica aceptar que los juicios sintéticos *a priori* sean juicios que han sufrido esta transformación. Los juicios que sufren esta trasformación serían más bien proposiciones analíticas *a posteriori* —posibilidad que Kant descartó prematuramente y que Villoro menciona al final de su artículo (cf. Villoro, 1985, 105)—. Lo que a Villoro se le podría objetar es que no por ser un compromiso conceptual de la física clásica el principio de causalidad es una definición o es verdadero por definición.

No obstante, esta crítica a Kant refleja claramente lo que hay que hacer para demostrar la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*: no remitir su necesidad a consideraciones lógicas y semánticas —no se trata de reducir la proposición sintética «todo acontecimiento tiene una causa» a la proposición analítica «todo efecto tiene una causa»—, sino se trata de remitirla a condiciones epistémicas. Apelar a algo como condiciones trascendentales, a manera de fundamentos de una necesidad no formal, parece ser una tarea inevitable para quien pretenda apoyar una necesidad sintética. Volviendo al ejemplo: el principio causal es un juicio sintético que no apoya su generalidad ni en definiciones

ni en argumentos inductivos, sino en su carácter indispensable para realizar tareas básicas de conocimiento. Para Kant, dicho principio es lo que permite trazar una frontera entre sucesiones objetivas y sucesiones subjetivas de representaciones. Hoy en día, quizá preferiríamos decir que dicho principio permite explicar acontecimientos relacionándolos de manera sistemática: su función en nuestra experiencia es fundamental.

El principio causal es *a priori* en tanto legisla y orienta nuestro interés básico por explicar acontecimientos. Pero, ¿es inmune a la experiencia?, ¿acaso no son las leyes probabilísticas de la genética o de la mecánica cuántica contraejemplos a dicho principio? Éste es, sin duda, un problema complejo. Pero cabe sugerir, en defensa de Kant, que tales disciplinas no refutan el principio de causalidad sino, más bien, marcan un límite, reducen el ámbito de aplicación de una regla. Lo que el principio dice es, tal como Kant lo interpreta, que dado un acontecimiento éste deberá tener una causa; pero no dice cuál es esa causa —ello sólo podemos saberlo *a posteriori*—. Lo único que resulta necesario, de acuerdo con este principio, es que haya un hecho o conjunto de hechos que determinen, a manera de reglas, la ocurrencia del acontecimiento original. Ahora bien, la genética o la mecánica cuántica, ¿nos dicen que no hay causas, o nos dicen que lo importante en estos casos no es buscar causas sino apelar, por ejemplo, a leyes probabilísticas? Sospecho que esta pregunta no tiene una respuesta obvia, lo cual permite pensar que, al menos en cierto sentido, los progresos de la ciencia señalan límites en la aplicación de nuestros principios *a priori* pero no necesariamente los refutan. Se nos dicen que el carácter tridimensional es relativo a nuestro espacio perceptual, y puede no valer para otros espacios; sin embargo, la ubicación en un espacio tridimensional sigue jugando un papel básico para nuestra diferenciación de objetos, y no sólo en la experiencia ordinaria. También se nos dice que no todo fenómeno puede explicarse de manera causal, pero la explicación a través de causas sigue siendo un principio heurístico dominante y se considera válido en muy diversos ámbitos del conocimiento. De aquí que a pesar de su consecuente relativización, esta categoría intermedia —sintético *a priori*— podría resultar útil para analizar el papel que juegan ciertos principios en nuestro conocimiento.

2. *Proposiciones necesarias* a posteriori *y contingentes* a priori

Desde hace más de dos décadas, Saul Kripke ha llamado la atención sobre la posibilidad de separar el concepto de *a priori* del concepto de necesidad, dado que esta última es, para él, una categoría propiamente metafísica que refiere, básicamente, a propiedades esenciales de las

cosas que no tienen por qué ser conocidas siempre *a priori*. Recogiendo una intuición originalmente aristotélica, Kripke propone ubicar los conceptos de necesidad y contingencia en un orden distinto del orden lógico y epistemológico. Esto hace posible, en principio, hablar de proposiciones necesarias *a posteriori* y de proposiciones contingentes *a priori*. Analicemos brevemente dichas posibilidades.

En «Identidad y Necesidad», Kripke se remite a un problema que parece irresoluble para la tradición heredada por Hume y Kant: la existencia de proposiciones de identidad que son descubiertas por experiencia y que, por consiguiente, parecen ser contingentes. Por ejemplo, descubrimos por experiencia que la «estrella de la mañana» (*Phosphorus*) es idéntica a la «estrella de la tarde» (*Hesperus*), y que ambas son idénticas al planeta Venus; o descubrimos que la luz es un haz de fotones, que el calor es un movimiento molecular, etc. Tenemos, para Kripke, conocimiento *a posteriori* de proposiciones que parecen ser necesarias, o más específicamente, que si son verdaderas, son necesariamente verdaderas (cf. Kripke, 1971, 31-32). Kripke acepta que cuando se trata de identidades entre nombres y descripciones o entre dos descripciones, tales identidades usualmente resultarán contingentes. Usando un ejemplo similar al elegido por Kripke, podríamos decir que es contingente que Juan Rulfo sea el autor de *Pedro Páramo*, o que es contingente que el autor de *Pedro Páramo* haya sido director del Instituto Nacional Indigenista de México. Pero si las identidades se establecen entre nombres propios, por ejemplo «Cicerón es Tulio» o entre nombres y descripciones definidas que consideramos esenciales, tales identidades no parecen ser contingentes; más bien reconocemos, diría Kripke, que si son verdaderas son necesariamente verdaderas. El punto es que los nombres propios y las propiedades esenciales son «designadores rígidos» que refieren directamente al objeto, sin pasar por descripciones, y por consiguiente sólo identifican a un objeto a través de situaciones contrafácticas (cf. Kripke, 1971, 19). Una identidad entre dos designadores rígidos es necesaria porque simplemente enuncia la necesaria identidad que tiene un objeto consigo mismo.

La postura de Kripke es sugerente pero exige demasiado. Aceptar que podemos establecer fronteras entre propiedades esenciales y propiedades accidentales no es algo que se acepte fácilmente. Además, ¿por qué privilegiar —como hace Kripke— propiedades que la ciencia contemporánea descubre?, ¿en qué sentido es esencial (o «más esencial») para Juan Rulfo el poseer cierto código genético, o el ser hijo de determinados padres, que el ser un escritor mexicano? Sólo privilegiando una perspectiva de realismo científico puede conseguirse la jerarquía que propone Kripke. Si se rechaza el esencialismo, se rechaza la posibilidad de considerar algunas descripciones definidas como de-

signadores rígidos y, por consiguiente, se rechaza la posibilidad de proposiciones necesarias *a posteriori* que consistan en identidades entre nombres y descripciones. Sólo quedarían como candidatos a dicha categoría intermedia aquellas proposiciones que identifican nombres propios, como «*Phosphorus* es *Hesperus*» o «Cicerón es Tulio», las cuales, en tanto refieren directamente a un objeto, no hacen sino identificarlo consigo mismo. Pero si despojamos al nombre de las descripciones que le asociamos para identificar su referencia, y lo consideramos como una mera etiqueta, la identidad entre nombres será verdadera en virtud del principio lógico de identidad y de la estipulación de significados (algo así como «actos de bautismo», en el caso de nombres propios). Por consiguiente, parecería más adecuado llamar «analíticas» a dichas identidades.

Si rescatamos una intuición bosquejada atrás, según la cual podríamos aceptar un concepto amplio de analiticidad, capaz de recoger identidades que se descubren por experiencia pero que, sin embargo, logran atrincherarse convirtiéndose en notas definitorias, podríamos recuperar la intuición de Kripke sin tener que comprometernos con el esencialismo, ni con el realismo científico, ni con la teoría de los nombres propios como designadores rígidos. Más que hablar de identidades necesarias *a posteriori*, podríamos hablar de juicios analíticos *a posteriori*. Si lo analítico es aquello verdadero en virtud de significados, y los significados se fijan —la mayoría de las veces— en virtud de convenciones y consideraciones empíricas, podemos aceptar, como sugerimos atrás, que nuestras definiciones son una especie de proposiciones analíticas *a posteriori*. Pero dejemos esto a nivel de sugerencia y vayamos a la segunda posibilidad que señala Kripke.

Consideremos ahora la posibilidad de proposiciones contingentes *a priori*, mediante uno de los ejemplos que menciona Kripke (cf. Kripke, 1980, 87 n.). Supongamos que Leverrier decide llamar «Neptuno» a aquello que causa las perturbaciones observadas en la órbita de Urano. En un caso como éste, supuestamente diríamos que Leverrier sabe *a priori* algo que es, de hecho, contingente. Para aceptar el ejemplo, tenemos que aceptar que «Neptuno» es un designador rígido y no una mera abreviatura de la descripción «aquello que causa las perturbaciones en la órbita de Urano». Es sólo independizando al nombre de la descripción como podemos aceptar que la proposición que Leverrier sabe es, de hecho, contingente. Frente a la sugerencia de Kripke se podría objetar, como lo hace Valdés, que para saber que «Neptuno» es un designador rígido hace falta saber que no es un término vacío sino el nombre de *algo*. Ahora bien, ¿cómo puede saberse esto *a priori*? Leverrier sabe esto *a posteriori*, en virtud de consideraciones empíricas (cf. Valdés, 1988, 104-105). También podríamos objetar un paso anterior

de su argumentación, afirmando que aun cuando «Neptuno» posea un referente, no es para Leverrier sino la abreviatura de una descripción. Leverrier no tiene —de acuerdo con el mismo ejemplo— otra manera de identificar el objeto que designa dicho nombre, por tanto no puede saber que ha bautizado algo que es, de hecho, independiente de su descripción. Más propiamente diríamos que sabe que «Neptuno» tiene referente sólo en la medida en que sabe que hay algo que, de hecho, causa perturbaciones en la órbita de Urano. El ejemplo parecería mostrar, más bien, las debilidades de la tesis de que los nombres propios son designadores rígidos.

No obstante, si retomamos la idea atrás mencionada de que el *a priori* no es absoluto, a pesar de Kant, podríamos decir lo siguiente: las reglas son *a priori* con respecto a su ámbito de aplicación pero no lo son con respecto a cualquier ámbito, es un *a priori* relativo que, visto «desde fuera», puede cuestionarse, modificarse y abandonarse pero, a pesar de ello, juega un papel importante para realizar tareas básicas de nuestro conocimiento. La cuestión es que no se argumenta su necesidad con base en el hecho de que no podría ser de otra manera, sino con base en su carácter normativo y su indispensabilidad para llevar a cabo tareas epistémicas básicas. Su necesidad no es, por tanto formal sino normativa, se deriva del papel que juega dicho sistema de reglas en nuestro conocimiento.

Hemos intentado analizar las distinciones analítico/sintético y *a priori/a posteriori* con el ánimo de exponer un abanico suficientemente amplio de problemas y posiciones, y con el ánimo de sugerir que dichas distinciones no son absolutas. Ambas son formas de dar cuenta de tipos diferentes de conocimiento, responden, como decíamos al inicio, a la intuición de que hay conocimientos más sólidos que otros, conocimientos más fundamentales, o conocimientos menos sujetos a revisión. Ambas distinciones, además, remiten al concepto de necesidad, sólo que en el caso de la distinción analítico/sintético está en juego una necesidad de orden lógico-semántico, mientras que en el caso de la distinción *a priori/a posteriori* se trata de una necesidad de carácter epistémico.

De cualquier manera, es a partir de cierto interés por distinguir tipos de conocimiento que surgen tales distinciones. De acuerdo con los objetivos y las intuiciones previas, tales categorías pueden ser usadas en un sentido o en otro. No tiene objeto tomar partido acerca de los problemas que circundan a dichas categorías sin tener una idea más o menos clara del uso y función que se les quiera asignar: quien pretenda una taxonomía fina (porque piense que hay tipos muy diversos de conocimiento) se esforzará por mantener separadas las distinciones originales

y defender categorías intermedias; quien pretenda dar una taxonomía más parca —pero quizá también más clara— podría optar por una concepción bipolar donde las distinciones sean coextensivas. Su interpretación es, pues, relativa a otras consideraciones acerca del conocimiento. Se trata de herramientas conceptuales que se eligen con base en ciertos propósitos y que deben juzgarse en función de sus resultados.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1977), *Segundos Analíticos*, Aguilar, Madrid.

Ayer, A. J. (1958) *Language, Truth and Logic* (hay versión española de R. Resta, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1971).

Carnap, R. (1947, [2]1956), *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago.

Dummet, M. (1990), *La verdad y otros enigmas*, FCE, México.

Grice, H. P. y P. F. Strawson (1956), «In Defense of a Dogma»: *The Philosophical Review* LXV/2, pp. 141-158.

Hamlyn, D. W. (1967a), «Analytic and Synthetic Statements», en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* 1, Macmillan Publishing Company, London.

Hamlyn, D. W. (1967b), «*A priori* and *A posteriori*», en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* 1, Macmillan Publishing Company, London.

Hume, D. (1739), *Treatise of Human Nature* (hay versión española de Felix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977).

Hume, D. (1751), *An Enquiry Concerning Human Understanding* (hay versión española de Jaime de Salas, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

Kant, I. (1781, [2]1787), *Kritik der reinen Vernuft* (hay versión española de Pedro Ribas, Alfaguara, Barcelona, 1978). Se cita como *KrV*.

Kant, I. (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (hay versión española de Julián Besteiro, Aguilar, Madrid, 1975). Se cita como *Prolegómenos*.

Kant, I. (1800), *Jäsche Logic* (hay versión española en Editora Nacional, México, 1972).

Kemp Smith, N. (1918), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, MacMillan Press, New York, 1979.

Kitcher, Ph. (1980), «*A priori* Knowledge»: *The Philosophical Review* LXXXIX/1, pp. 3-23.

Kitcher, Ph. (1984), «How Kant Almost Wrote "Two Dogmas of Empiricism" and Why He Didn't»: *Philosophical Topics* 12/2, pp. 217-249.

Kripke, S. (1971), «Identity and Necessity» (hay versión española de Margarita M. Valdés en *Cuadernos de Crítica* 7, UNAM, México, 1978).

Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity* (hay versión española de Margarita M. Valdés, UNAM, México, 1985).

Leibniz, G.W., *Escritos Filosóficos*, recopilación de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.

Leibniz, G.W. (1714), *La Monadologie* (hay versión española de Manuel Fuentes, Aguilar, Buenos Aires, 1982).

Leibniz, G.W. (1765), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (hay versión española de E. Ovejero, UNAM, México, 1976).

Lewis, C. I. (1923), «A Pragmatic Conception of the *A priori*» en Paul K. Moser (ed.), *A priori Knowledge*, Oxford Readings in Philosophy, OUX, 1987.

Lewis, C. I. (1929, ²1956), *Mind and the World Order*, Dover Publications, New York, 1956.

Lewis, C. I. (1947), *An Analysis of Knowledge and Valuation,* La Salle, Open Court.

Moser, P. K. (ed.) (1987), *A priori Knowledge,* Oxford University Press, England. (Incluye textos de C. I. Lewis, Ayer, Quine, Stroud, Putnam, Chisholm, Kripke, Casullo, Swinburne y Kitcher.)

Orayen, R. (1989), *Lógica, Significado y Ontología,* Instituto de Filosofía, UNAM, México, 1989.

Pap, A. (1958), *Semantics and Necessary Truth,* Yale University Press (hay versión española de Cesar N. Molina, FCE, 1970).

Putnam, H. (1962), «The Analytic and the Synthetic», University of Minnesota (hay versión española de de Martha Gorostiza, *Cuadernos de Crítica*, UNAM, México, 1983.

Putnam, H. (1979), «Il existe au moins une vérité *a priori*»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 84/2, pp. 195-208.

Quine, W. v. O. (1951), «Two Dogmas of Empiricism» en Id., *From a Logical Point of View,* Harvard University Press, Cambridge MA (hay versión española de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962).

Quine, W. v. O. (1954), «Carnap and Logical Truth» en Id., *The Ways of Paradox*, Harvard University Press, Massachusetts, 1976.

Quine, W. v. O. (1982), «Respuesta a Orayen»: *Análisis Filosófico* II/1-2, pp. 72-76 (incluido en Orayen, 1989).

Sleigh Jr., R. C. (ed.) (1972), *Necessary Truth*, Prentice-Hall, New Jersey, 1972 (incluye textos de Leibniz, Kant, Hempel, Quine, Grice y Strawson, Quinton, Chisholm y Plantinga).

Sumner, L. W. y J. Woods (eds.) (1969), *Necessary Truth*, Random House, New York (incluye textos de Kant, Mill, Ayer, Pap, Hanson, Putnam, Hintikka, Quine, Grice y Strawson, Bennett y Katz).

Valdés, M. M. (1984), «¿Es la necesidad un criterio de aprioridad?»: *Teoría* 3/3, pp. 157-167.

Valdés, M. M. (1988), «Contingencia *a priori*»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* XX/ 59, pp. 79-107.

Villoro, L. (1984), «Definiciones y conocimiento *a priori* en Kant»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* X/2. También incluido en *Teoría* 3/3.

White Beck, L. (1955), «Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?»: *Kant-Studien* XLVII (incluido en *Studies in the Philosophy of Kant*, Bob Merrill Company, New York, 1965).

White Beck, L. (1956), «Kant's Theory of Definition»: *The Philosophical Review* LXV (incluido en *Studies in the Philosophy of Kant*, Bob Merrill Company, New York, 1965).

White Beck, L. (1957), «On the Meta-Semantics of the Problem of the Synthetic *A Priori*»: *Mind* LXVI (incluido en *Studies in the Philosophy of Kant*, Bob Merrill Company, New York, 1965).

A PRIORI

Francisco Miró Quesada

I. ESBOZO HISTÓRICO

Aunque el presente texto no es sobre la historia del conocimiento *a priori*, sino sobre el papel que éste desempeña en la ciencia y en la filosofía, consideramos que no está de más comenzar por una breve reseña histórica. La historia, cuando se trata de filosofía, tiene la importancia de permitirnos conocer (en la medida de lo posible) el origen de los conceptos que debemos utilizar. Esto permite, a su vez, comprenderlos mejor e ilustrarnos sobre las relaciones, a veces muy profundas, que existen entre ellos. Y, también, sobre los cambios, con frecuencia revolucionarios, de su significado.

La historia del *a priori* nos viene de lejos. Los primeros presocráticos, como Tales, Jenófanes, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, tienen conciencia de que existe una facultad privilegiada mediante la cual se puede lograr un conocimiento bien fundamentado de la esencia de las cosas. Parece que los primeros en llamar λόγος a esta facultad del sujeto cognoscente, fueron Parménides y Heráclito (cf. Ueberweg, 1926). *Logos* fue traducido por los filósofos latinos como *ratio* (probablemente Cicerón fue el que difundió esta traducción). A partir de Parménides y Heráclito, el logos desempeña una doble función: metafísica y lógica. De un lado, es el camino que conduce hacia el ser (Parménides) o es la ley que encauza el decurso de los fenómenos (Heráclito); de otro lado, es una facultad privilegiada que permite alcanzar un conocimiento universal y necesario (cf. Gómez-Lobo, 1985). Este conocimiento se contrapone al flujo, huidizo y caótico, de las sensaciones. Platón distingue claramente el mundo de lo inteligible y el mundo de la sensación. El primero se capta mediante la razón, y el segundo por medio de los sentidos, por

lo que no puede ser considerado como auténtico conocimiento (*Teeteto*, *República*, etc.). Aristóteles hace una división más técnica distinguiendo, en los *Primeros Analíticos*, entre lopro,terony lou[síeron (es decir, entre lo anterior y lo posterior). Pero esta división es relativa pues nos dice que, según la razón, lo universal es lo anterior pero, según la sensación lo universal es posterior. Mas, en los *Segundos Analíticos*, afirma que el conocimiento de los universales es absoluto y que, por eso, es anterior al que se obtiene por medio de los sentidos. Esta diferencia pasa, a través de la filosofía árabe, a la filosofía medieval. Es interesante observar cómo, partiendo de la división aristotélica, los filósofos que siguen a Aristóteles, van utilizando expresiones que se acercan cada vez más a la denominación moderna. Así, según el *Diccionario de los conceptos filosóficos* de Eisler, Boecio, comentando la división de Aristóteles, utiliza las expresiones *per priori* y *per posteriori*. Avicena habla de *posterius* y *ex priori* y Averroes se refiere a *res priores in esse* y *res posteriores in esse*. Ferrater Mora coincide con Eisler en que Alberto de Sajonia, filósofo y teólogo que vivió en el siglo XIV es el primero en utilizar las expresiones *a priori* y *a posteriori* en un texto que versa sobre los diferentes tipos de demostración

Las expresiones *a priori* y *a posteriori* se encuentran en numerosos textos de los filósofos modernos. Descartes habla del conocimiento *a priori* y Leibniz lo menciona con frecuencia. Pero Kant parece ser el que aborda el tema de la manera más sistemática. Contrariamente a Leibniz que considera el conocimiento *a priori* como estrictamente analítico, Kant distingue dos tipos de conocimiento *a priori*: el conocimiento analítico y el conocimiento sintético *a priori*. Su teoría del conocimiento sintético *a priori* constituye, sin duda, un tema central de su filosofía y de una buena parte de la filosofía postkantiana. En la filosofía contemporánea el *a priori* ha sido uno de los caballos de batalla de pensadores importantes. Algunos, como Husserl, lo utilizan constantemente y están tan convencidos como Leibniz y Kant que constituye el grado más alto del conocimiento. Los empiristas lógicos niegan que haya conocimientos sintéticos *a priori*, y reducen el conocimiento *a priori* a la condición de conocimientos analíticos[1].

1. Para los empiristas lógicos, una proposición analítica es una mera tautología que no aumenta nuestro conocimiento en ningún sentido. Sin embargo, aceptan que partiendo de ciertas proposiciones analíticas simples, se pueden deducir proposiciones analíticas más complicadas. En este sentido puede aceptarse que por medio de proposiciones analíticas podemos llegar al conocimiento de otras proposiciones analíticas, a veces muy complicadas. Pero ninguna de ellas aumenta nuestro conocimiento sobre algo que las trascienda (por ejemplo, leyes empíricas de la física, o el conocimiento de la cara oscura de la luna). Aunque los empiristas lógicos sostienen que las proposiciones matemáticas no pueden reducirse a las lógicas, afirman que estas últimas también son analíticas. Sobre este punto, ver Ayer, 1937; Carnap, 1937; Schlick, 1938.

Una posición interesante es la de Quine. Quine nos dice que hay dos tipos de verdades *a priori*: las verdades lógicas y las verdades analíticas. Una proposición es lógicamente verdadera cuando está formada por conectivos lógicos y por términos, de manera que éstos pueden variar todo lo que se quiera sin que la proposición deje de ser verdadera[2]. Leibniz definió de la misma manera el concepto de verdad lógica y propuso un criterio infalible de logicidad: una proposición es lógica cuando se pueden cambiar todos sus términos extralógicos *salva veritate*. Ejemplo: «Ningún casado es no casado». En lugar de «casado» se puede poner cualquier otro término (del lenguaje utilizado y de acuerdo a la gramática del lenguaje utilizado), y se obtendrá, siempre, una proposición verdadera. En cambio una proposición como «Ningún casado es soltero» no mantiene su verdad si se cambian los términos que la integran (cf. Quine, 1961). Pues, en lugar de «casado» podemos poner «profesor» y, en lugar de «soltero» podemos poner «aviador», lo que es falso, pues hay muchos profesores que son aviadores. La mayor parte son profesores de pilotaje, pero puede darse el caso de que un profesor no sea militar y sea aviador. Sin embargo, no aceptamos esta clasificación, porque va en contra del significado tradicional y, en nuestra opinión, correcto, de «proposición analítica». Lo que sucede es que hay proposiciones analíticas cuya verdad es lógica y, por supuesto, *a priori;* y otras que son *a priori*, como «Ningún soltero es casado» pero que no son verdades lógicas. Para demostrar que no lo son, Quine sostiene que se debe resolver un problema de sinonimia que es insoluble. En este sentido son proposiciones cuya verdad no es lógica. De acuerdo con lo expuesto, llamamos *analítica a toda proposición lógica* (por el momento nos limitamos a la lógica clásica). Y consideramos que las proposiciones que Quine llama analíticas, simplemente, no lo son. Para distinguirlas de las proposiciones analíticas, las llamamos «proposiciones apriorísticas de sinonimia» o, sustantivando, «*a priori* sinonímico». Pues no cabe duda de que su verdad es *a priori* (o, por lo menos, lo parece) y que no se determina de manera empírica. Pero, como Quine parece haber demostrado, no pueden mantener su apriorismo debido a que éste supone una sinonimia perfecta, como por ejemplo, entre «no casado» y «soltero»[3].

2. Desde luego, al cambiar los términos debe tenerse en cuenta el orden de su aparición, de otra manera el resultado puede ser una proposición falsa o un sinsentido. Por ejemplo en la proposición conjuntiva: «Juan ama a Juana o no la ama, y Juana ama a Juan o no lo ama» hay los siguientes términos: «Juan», «Juana», y «ama a». Si dejamos «ama a» en el primer componente de la conjunción, y ponemos «pinta» en lugar de «ama a» en el segundo componente, resulta: «Juan ama a Juana o no la ama, y Juana ama a Juan o no lo odia».

3. Decimos «parece» porque creemos que la argumentación de Quine tiene algunos supuestos insostenibles. Pero esto es harina de otro costal.

A partir de los trabajos de Quine, la diferencia entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori* se ha ido desdibujando a través de los años. Pensadores importantes como Wittgenstein, Putnam y Kripke (Wittgenstein, 1964; Kripke, 1985, Putnam, 1975), entre otros, han contribuido a restar importancia filosófica a la tradicional diferencia entre ambos tipos de conocimiento. Pero nosotros consideramos que esta diferencia existe, y que no considerar el conocimiento *a priori* como una fuente sumamente importante del conocimiento racional, impide calar hondo en la comprensión del conocimiento científico y filosófico y, en consecuencia, no pueden captarse una serie de relaciones muy profundas entre la lógica, la matemática, la física, y la filosofía.

En lo que sigue exponemos los tres tipos fundamentales del conocimiento *a priori: el lógico, el matemático y el físico.* Y en una breve sección final, diremos algo sobre el conocimiento *a priori* en las ciencias sociales, la historia y el derecho[4].

II. EL *A PRIORI* EN LA LÓGICA

1. *La lógica clásica*

Curiosamente, la expresión «lógica clásica», no se refiere a la lógica creada por los griegos, sino a la lógica expuesta en la monumental obra de Whitehead y Russell, *Principia Mathematica.* Esta lógica es de carácter matemático, es decir, que sus proposiciones son fórmulas que se constituyen por medio de un simbolismo matemático[5]. Y partiendo de axiomas, que son proposiciones lógicas, se deducen otros principios. La cantidad de principios diferentes que pueden derivarse de los axiomas es potencialmente infinita. La expresión que se utiliza para referirse a la lógica helénica es *lógica tradicional.* Esta lógica contiene la teoría de la inferencia inmediata (cuadro de Apuleyo-Boecio) y de la inferencia mediata (silogismo, entimema, epiquerema, etc.)[6]. Contie-

4. No exponemos en detalle la relación entre el conocimiento *a priori* y la lógica dialéctica porque este tipo de lógica (hay varios tipos, pero lo que decimos se aplica a todos ellos) tiene muy poca importancia en relación con el conocimiento científico. Y filosóficamente es un tema demasiado controvertido para asumir una actitud segura frente a su validez o invalidez. Pero nos referimos a ella, de manera muy general, al analizar la concepción marxista de la historia (*vide infra*).

5. Hay muchos sistemas que, en su forma, son diferentes del sistema que se encuentra en *Principia Mathematica* pero su contenido es igual. Es decir, todas las fórmulas que pueden derivarse en el sistema de Whitehead y Russell, pueden también derivarse en dichos sistemas, y viceversa. Por eso, la denominación «lógica clásica» se puede utilizar para referirse a cualquiera de ellos.

6. Había, sin embargo, una excepción: la *lógica dialéctica* creada por Hegel, simpli-

ne, asimismo, los principios de identidad, de contradicción (o de no contradicción) y del tercio excluido *(tertium non datur)*. Y, además, los principios básicos de la lógica modal. Algunos autores consideran que la lógica medieval, cuya gran riqueza era ignorada hasta hace poco tiempo, también debe formar parte de la lógica tradicional. Durante siglos se consideró que no existía en la lógica griega una teoría de las proposiciones no analizadas[7]. Pero hoy se sabe que los estoicos y los megáricos, desarrollaron, algunos años después de Aristóteles, una teoría muy elaborada de lógica proposicional. Esta teoría no sólo contenía la moderna lógica proposicional, sino que abarcaba una buena parte de la lógica modal e, incluso, contenía aspectos de lógica relevante[8].

La lógica clásica (en adelante L) contiene, como una pequeña sección de uno de sus capítulos, la lógica tradicional. Se divide en tres partes: lógica proposicional, lógica de primer orden y lógica de órdenes superiores. La lógica de primer orden estudia los principios cuyos predicados no son cuantificados. Por ejemplo, el principio «$P(x) \vee \neg P(x)$» (en que «$\vee$» es la conjunción gramatical «o» y que, en el lenguaje de L, se denomina *disyunción)* es el principio del tercio excluido, expresado en la lógica de primer orden. En esta fórmula «$P(x)$» puede ser cualquier proposición formada de acuerdo con las reglas de formación de L[9], pero la fórmula no se refiere a todos los predicados posibles que pue-

ficada por Marx, Engels y Lenin, e implícitamente contenida en los fragmentos de Heráclito. La lógica dialéctica ha sido, a través de la historia, una especie de doctrina en tono menor. Los filósofos con buena información científica la criticaban de manera aplastante, pues, de acuerdo con un principio de la lógica clásica, si en una teoría T, se demuestran dos proposiciones contradictorias, entonces se puede demostrar cualquier fórmula en T. Cuando sucede esto, se dice que T se ha trivializado. Sin embargo, desde hace algunos lustros numerosos filósofos y lógicos han intentado formalizarla (en contra de lo que Hegel predicaba). Algunas formalizaciones, como la de Da Costa y, especialmente, la de Batens, son notables.

7. Una proposición no analizada es la que se expresa por medio de un símbolo simple como *p, q, r*, etc. Estos símbolos no permiten saber cuál es la estructura de la proposición que simbolizan. En cambio, una expresión como «Todo S es M» presenta una estructura definida. Modernamente, la lógica que estudia las inferencias que pueden hacerse utilizando proposiciones no analizadas, se denomina «cálculo proposicional» o «lógica proposicional».

8. Aunque la presente exposición no contiene una descripción de la lógica relevante, pues no se necesita saber qué cosa es esta lógica para tener una idea clara de lo que es la inferencia deductiva, no está de más decir lo siguiente. La lógica relevante estudia los procesos deductivos en que las premisas son *relevantes* para la conclusión. Es decir, que la conclusión debe ser siempre una proposición cuyas partes se relacionen, de manera definida, con las partes de las proposiciones que se toman como premisas. En la lógica clásica hay algunos principios que no son relevantes. Por ejemplo si, en una teoría T, se deducen dos proposiciones contradictorias p y $\neg p$, entonces, se puede deducir en T, cualquier proposición, por ejemplo q. Este principio se formula de la siguiente manera:

$$p \wedge \neg p \rightarrow q.$$

9. Toda teoría lógica moderna contiene *reglas de formación*. Según estas reglas una proposición p no puede tener una forma cualquiera, sino que su forma debe ser bien

den ponerse en lugar de «P». En cambio una fórmula como «Sean cuales sean los predicados de L, "$P(x) \vee \neg P(x)$"» pertenece a la lógica clásica de segundo orden. Cuando intervienen en las fórmulas de L predicados de predicados, en que ambos se han cuantificado, tenemos una lógica clásica de tercer orden, y así sucesivamente[10].

Cuando se medita sobre el tipo de conocimiento que nos ofrece la lógica clásica, se ve de inmediato, que se trata de un conocimiento *a priori*. En efecto, toda proposición lógica es analítica y, en consecuencia, cumple el criterio de *salva veritate* que caracteriza este tipo de proposiciones. Y las proposiciones que cumplen este criterio, tienen validez universal y necesaria. Porque cuando se hace variar los términos extralógicos que las integran, se mantiene su verdad. Esto significa que sea cual sea el universo de objetos en relación con el cual se ha interpretado la proposición lógica, ésta resulta verdadera. En consecuencia su verdad es *universal*. Pero, además, también resulta necesaria, porque es *imposible* encontrar términos extralógicos que la trasformen en falsa.

determinada, de manera que su interpretación no resulte absurda. Por ejemplo, una proposición cuya forma está bien determinada es «La capital de Japón es Tokio». Pero una expresión como «Tokio la es Japón de capital» no puede ser una proposición porque su forma es tan absurda que no significa nada. Todo sistema de lógica elaborado con rigor debe tener *reglas de formación*. Estas reglas constituyen la sintaxis del sistema.

10. La cuantificación puede ser universal o existencial. La cuantificación «Sean cuales sean los predicados de L», es universal. Y significa que lo que dice la fórmula en la que hay un predicado, es verdad cuando se sustituye la variable «P» (que es una variable, llamada «variable sintáctica») por cualquier predicado determinado. Supongamos que estamos estudiando la aritmética clásica, es decir, la teoría de los números naturales. Supongamos, además, que vamos a utilizar un predicado determinado, aplicable a un solo objeto (es decir, a los números naturales uno por uno), como, por ejemplo, «es par». En la práctica, debido a la influencia de los métodos matemáticos en la lógica moderna, se procede como sigue. Se selecciona una letra mayúscula del alfabeto, digamos «P» y se le pone un subíndice para indicar su grado, es decir, el número de objetos a los que puede aplicarse. En nuestro ejemplo, «P» se aplica solamente a números naturales. Así, P_1 es el predicado de primer grado «par»; y «$P_1(2)$» significa «2 es par». Cuando se cuantifican universalmente los predicados determinados
afirmando que las proposiciones resultantes, sea cual el predicado utilizado, son verdaderas (desde luego, dentro de la teoría que se está estudiando, en nuestro caso, la teoría de los números naturales). En lugar de P_1, utilicemos el predicado P_2 que significa «impar». Es evidente que la expresión «$P_1(n)$ v $P_2(n)$» es verdadera, sea cual sea el predicado de primer grado utilizado en la aritmética clásica (teoría de los números naturales).
número natural es par o impar. Pero si, en lugar de dichos predicados, utilizamos otros como, por ejemplo, «es primo» y «es compuesto» (o sea «no primo»), la fórmula resultante será verdadera. La *cuantificación existencial* se enuncia como sigue «Hay, por lo menos, un predicado S de L, tal que $S(x)$». Pero basta con la explicación que hemos hecho para que el lector tenga una idea de la manera como se procede para pasar de la lógica de primer orden a la de segundo orden. En el estudio de las teorías matemáticas, se emplean lógicas de tercer orden y hasta de cuarto orden. Pero, con muy pocas excepciones, toda fórmula verdadera de un orden mayor que el primero, puede reducirse a una fórmula equivalente de primer orden.

Ahora bien, si la verdad de una proposición p es universal y necesaria, p no puede ser empírica, pues la verdad de una proposición empírica nunca puede ser universal ni necesaria. Así, suponiendo que una ley física, expresada por la siguiente formula: $p \rightarrow q$, sea verdadera en relación con el mundo físico en el que vivimos, siempre es concebible otro mundo en el cual dicha ley no sea verdadera. Por ejemplo, podemos pensar un mundo en el cual la fuerza de atracción entre dos masas m_1 y m_2, en lugar de disminuir como el cuadrado
entre ambos cuerpos, disminuya como el cubo de dicha distancia. En cambio no puede concebirse, de ninguna manera, una proposición lógica cuya verdad dependa de los caracteres de un determinado mundo. La verdad de las proposiciones lógicas, se mantiene en relación con cualquier universo[11].

2. *Lógica intuicionista*

Además de la lógica clásica, existen muchas lógicas diferentes, algunas incompatibles entre sí. La más importante de todas es, sin duda, la *lógica intuicionista*. Esta lógica es una derivación de la *matemática intuicionista*. En 1909, el gran matemático holandés, Brouwer, publica un texto seminal en el que sostiene que la teoría clásica de los conjuntos (en lo que sigue TCC), no tiene sentido, pues nadie puede comprender qué cosa es el infinito actual[12]. Partiendo de esta concepción afir-

11. Esta característica de la lógica clásica presupone que los universos de objetos que son sus posibles modelos, cumplan los tres principios fundamentales de la lógica clásica (que incluye la tradicional): los principios de identidad, de contradicción y del tercio excluido. Sin embargo, hay universos en que no se cumple el principio de contradicción, y otras en las que no se cumple el *tertium*. Ya veremos qué tipos de lógica deben utilizarse para estudiar, de manera deductiva, dichos universos.

12. En la práctica de las matemáticas hay dos tipos de infinito: el potencial y el actual. El infinito potencial es la propiedad que tiene una sucesión de objetos, cada uno diferente de los demás, de no terminar nunca.

El prototipo de conjunto potencialmente infinito es la sucesión de los números naturales {1, 2, ..., n}. Por más que se avance en esta sucesión, nunca podrá encontrarse un número final. Por eso, todo conjunto potencialmente infinito puede representarse mediante la sucesión de los números naturales. Lo más usual es poner subíndices a los objetos de la sucesión. Por ejemplo, si tenemos un conjunto potencialmente infinito de objetos, simbolizando por «O» la palabra «objeto», ponemos $\{O_1, O_2, ..., O_{125}\}$ y así, sucesivamente. Una definición rigurosa de la infinitud de un conjunto (de números o de otros objetos) es la siguiente. Sea «A» un conjunto y sea «B» un subconjunto propio de «A», es decir, un subconjunto en el cual falte por lo menos un elemento de «A» *(pueden faltar varios y hasta muchísimos)*. Si se puede establecer una asociación biunívoca entre los elementos de «A» y los de «B», entonces «A» es un conjunto infinito. Una asociación biunívoca entre dos conjuntos «A» y «B» es una correspondencia entre los objetos de dichos conjuntos, que se establece de la siguiente manera. A cada elemento diferente de «A» corresponde «B», y nada más que uno, y viceversa. O sea, ningún elemento de «A» o de «B» puede asociarse con más de un elemento del otro conjunto. Si

ma que el principio del tercio excluido no es confiable porque su aplicación en TCC conduce, inevitablemente, a la existencia matemática de este tipo de infinito[13].

Uno de los aspectos más revolucionarios de la matemática intuicionista es que, según Brouwer y sus discípulos, la lógica no es antes que la matemática sino que se reduce a ser una especie de estenografía para facilitar la lectura de las demostraciones intuitivas que, a veces, pueden ser muy complicadas, pues, de paso intuitivo a paso intuitivo, se puede llegar a propiedades muy complejas. En 1956 Heyting, el discípulo más importante de Brouwer, elaboró una lógica que describía la manera de llegar, mediante procedimientos de la matemática intuicionista, a verdades matemáticas. La única diferencia de esta lógica con la lógica clásica era que en la primera (que sólo pretendía ser una ayuda pedagógica para facilitar la comprensión de la matemática intuicionista) se había eliminado el *tertium non datur.* Sin embargo, cuando se pasa del plano sintáctico, al semántico, la diferencia es enor-

un elemento *a* de «A» es diferente de todos los demás elementos de «A», el objeto asociado *b* de «B», debe ser, asimismo, diferente de los objetos restantes de «B». Vemos que el criterio de la infinitud de un conjunto cualquiera «A» es que una de sus partes contenga tantos elementos como «A». A la persona que no esté familiarizada con la teoría de los conjuntos, esta definición puede parecerle rarísima, pues no concuerda con nuestras concepciones ingenuas de la relación entre los todos y sus partes. Esto muestra que dichas concepciones no pueden mantenerse cuando se profundiza matemáticamente en algún tema, en nuestro caso, el concepto de conjunto infinito.

Se dice que un conjunto *«A» es actualmente infinito* si contiene, por lo menos, una cantidad de elementos potencialmente infinita entre sus elementos. En este caso «A» es considerado como un objeto cerrado, que puede manejarse como un número, es decir, se puede sumar, restar, multiplicar, con otros números, elevar a potencia, etc. Un ejemplo muy simple de infinito actual es la cantidad de puntos que contiene un segmento de recta AB. Si se eligen dos puntos *x, y* entre A y B, siempre se podrá encontrar un punto *z* que esté entre *x* e *y*. Pero también se podrá encontrar otro punto *o* que está entre *x* y *z*, y así, en relación con todos los puntos del segmento AB. En la geometría que hemos estudiado en el colegio, se enseña que un segmento AB de recta y, naturalmente una recta *l*, contienen infinitos puntos. Pero lo importante de la teoría clásica es que en ella se establecen *diferentes tipos de infinito.* Así, el conjunto infinito de los números naturales se denota con el símbolo ω, el conjunto que contiene todos los puntos de un segmento de recta (o también, de una recta) es mayor que ω y se denota con $\aleph_0$ (aleph subcero). Aplicando ciertas reglas de formación de conjuntos, se van estableciendo conjuntos cada vez más grandes y se puede proseguir indefinidamente en la determinación de conjuntos cuya infinitud asombra. Pero si no se toman ciertas precauciones, se puede caer en dificultades lógicas.

13. La *existencia matemática* es un concepto sobre el cual se ha discutido mucho. Pero las dos tesis principales son las esgrimidas por los partidarios de TCC y por los intuicionistas. Para los primeros un objeto matemático, en un universo que estudia deductivamente una teoría, existe si la proposición que describe sus propiedades no contradice ninguno de los axiomas de la teoría (o de algún teorema derivado lógicamente de los axiomas). Para los intucionistas sólo existen los objetos matemáticos que pueden construirse. Sobre el concepto de construcción matemática, ver *infra*.

me. Mas para la comprensión de lo que sigue, no es necesario adentrarse en estos menesteres.

Es muy interesante la manera como los intuicionistas interpretan su propia doctrina[14]. En el libro mencionado, Heyting sostiene la tesis de que la matemática intuicionista consiste en construcciones mentales y que, en consecuencia un teorema matemático expresa un hecho puramente empírico, a saber, el éxito de una construcción mental. Pero basta un sencillo análisis para mostrar que esta tesis es insostenible. Pues si la demostración de un teorema fuera empírica, su verdad sería puramente probable, como sucede con las leyes físicas. Sin embargo, todos los teoremas que demuestra Heyting, en el mencionado libro, se imponen a la comprensión de quien los lee y los entiende, de *manera necesaria.*

Un pequeño ejemplo, convencerá al lector. Para probar que 2+2 = 3+1, Heyting procede como sigue. Primero se efectúan las construcciones mentales indicadas por 2+2 y por 3+1. Y luego se encuentra que ambas conducen al mismo resultado[15]. El hecho de que este resultado constructivo sea aceptado universalmente, y que se considere imposible que 2+2 y 3+1 sean diferentes de 4, muestra claramente que estamos ante una verdad que se ha establecido *a priori.* Y, además, que es sintética, pues no cumple el criterio de *salva veritate*[16].

14. Decimos «los intuicionistas» porque, en la actualidad hay varios tipos de lógica intuicionista. Entre otros citamos los siguientes: la lógica estable de van Dantzig, la lógica sin negación de Griss, la lógica de Yesenin Volpin. Pero todos los sistemas que han intentado ampliar, restringir o refinar la lógica de Heyting aceptan el mismo principio fundamental establecido por Brouwer: la existencia matemática sólo puede ser constructiva.

15. Cf. Heyting, 1956, 8. Para construir el número 2, se pueden yuxtaponer dos barritas, por ejemplo | |. Para sumar dos con dos, se parte de | |, y se agrega | |. El resultado es | | | | que se denomina cuatro. Para mostrar que 3+1 = 4, se eligen tres barritas, | | | y se les juxtapone una barrita |. Tenemos, así, | | | + | = | | | |. O sea, el mismo resultado que en el caso anterior. Tenemos, así que: | | + | | = | | | + | = | | | | = 4. Desde luego, | no es el número uno sino la representación del número uno. Por convención llamamos «uno» a | «dos» a | |, tres a | | |, etc. De acuerdo con lo dicho, en lugar de | podemos poner cualquier objeto. Pero lo que interesa no son los palitos sino que, por medio de ellos, se pueda describir el carácter necesario de los resultados operativos. Esto muestra que el resultado por ejemplo, de una suma, no es un resultado empírico, pues las operaciones realizadas conducen a resultados absolutamente seguros, y lo son sea cual sea el conjunto de símbolos que se utilizan para hacer comprensibles las operaciones aditivas y, en general, todas las operaciones posibles realizadas con los símbolos del sistema. La matemática es siempre la misma en relación con las variaciones de los símbolos por medio de los cuales se efectúan las operaciones.

16. El propio Heyting reconoce que no se puede mantener la idea de que la matemática es puramente mental. Debemos fjar un número natural, dice, por medio de una representación natural; a cada entidad en la construcción asociar, por ejemplo, un punto en el papel. Esto permite comparar los números naturales que fueron construidos en tiempos diferentes (Heyting, 1956, 15). Pero, si se procede de esta manera se revela, en la sucesión de puntos, la manera como se ha hecho la construcción y se ve, con plena evidencia, que se trata de pasos necesarios, pues si falta uno de ellos, no se puede llegar, en la construcción, hasta donde se quería llegar.

Se puede describir, de manera general, el proceso de la construcción matemática, de la siguiente manera. Sea la proposición

(1) $P(n)$,

que significa: el número entero n tiene la propiedad P. Para demostrar su verdad hay que dar n pasos, partiendo de la evidencia de P(1) (o, si es más cómodo, de P[0])[17], luego, de la evidencia de P(2) y así sucesivamente hasta llegar a $P(k)$ en que $k = n$ (en caso de partir de 0, el último paso es igual a $k + 1$).

Hasta algunos años después de que Heyting creara el primer sistema de lógica intuicionista, eran pocos los filósofos de la matemática que la creían interesante. Y, aunque el número de matemáticos intuicionistas iba aumentando poco a poco (en nuestros días hay bastantes más que en los primeros tiempos, mas comparado con el número de matemáticos que no son intuicionistas y que sólo utilizan la lógica clásica, siguen siendo pocos) nadie había comprendido su enorme profundidad. Pero, hacia 1960, Lawvere, descubrió que era una lógica que se podía utilizar para desarrollar aspectos fundamentales de la teoría de las *categorías*. Esta teoría, creada en 1940 por MacLane y Eilenberg, no tuvo mayor difusión durante un par de décadas. Pero hacia 1960, Lawvere probó que con ella se podía fundamentar toda la matemática que puede ser fundamentada por la teoría de los conjuntos. Y hacia 1970, con la colaboración de Tierny, mostró que la teoría de las categorías permitían establecer conexiones entre la lógica y la matemática, de profundidad jamás soñada. La base de toda la demostración fue la lógica intuicionista. Desde este momento la lógica intuicionista entró en el emporio del logos por la puerta grande.

III. EL *A PRIORI* MATEMÁTICO

1. *El principio de inducción completa*

La crítica de Brouwer de la teoría clásica de los conjuntos, no se limita a dar unos cuantos ejemplos de matemática constructiva. Lo que se propone es acometer una empresa gigantesca: reconstruir el *corpus mathematicum* utilizando, exclusivamente, métodos constructivos. Nadie, antes de él, había tenido tamaña osadía[18]. En unos cuantos años

17. El número 0 tiene propiedades perfectamente comprobables. Por ejemplo, no se puede dividir un número entero por 0, 0 no es un número compuesto, etc. Pero es posible considerarlo como un número natural, pues a veces facilita las demostraciones.

18. Antes de Brouwer hubo otros intuicionistas famosos como Kronecker y, sobre

avanzó de manera notable llegando a resultados indubitables desde el punto de vista constructivo, pero muy extraños en relación con la matemática clásica. Mas para poder realizar su proyecto, Brouwer y quienes lo siguieron tuvieron que utilizar un principio fundamental utilizado en las demostraciones de la aritmética clásica: el *principio de inducción completa*, en adelante PI. La aritmética intuicionista coincide con la aritmética clásica elemental[19], pues en esta teoría se emplea dicho principio, y se ha probado que todos sus teoremas se pueden demostrar de manera constructiva (cf. Heyting 1956; Kleene y Vesley, 1965).

Pero antes de seguir adelante, es conveniente que el lector no familiarizado con la matemática intuicionista, sepa en qué consiste la *construcción matemática.* Utilizando la letra «P» para denotar un predicado y las letras minúsculas para denotar números naturales, se puede formar la siguiente proposición: «$P(n)$», que significa: «el número n tiene la propiedad P». Supongamos que es evidente que 1 tiene la propiedad P, es decir, que $P(1)$. Supongamos, además, que hemos demostrado, en un número finito de pasos evidentes que si $P(n)$, entonces $P(n+1)$. Si se logra hacer esto, se ha demostrado que todo número natural tiene la propiedad P. Al decir que todo número natural tiene la propiedad P, no nos estamos refiriendo a la *totalidad* de los números naturales. Sólo estamos refiriendo el hecho de que, dado un número natural cualquiera n, en que n es, por definición, finito, n tendrá la propiedad P, lo que es equivalente a decir que $P(n)$ es una proposición verdadera. Formalizando lo que acabamos de decir, tenemos

(2) $$P(0) \wedge [P(n) \rightarrow P(n + 1)] \rightarrow P(n)$$

Dejando de lado la fe intuicionista en el carácter sintético de todas las proposiciones matemáticas inteligibles, todos tenemos que reconocer que PI es sintético en relación con la aritmética clásica, que debe utilizar este principio en casi todas las demostraciones de sus más importantes teoremas. Porque si no fuera sintético sino analítico, se podría deducir como teorema de L y esto es imposible. En efecto PI no cumple el criterio de *salva veritate*, de manera que no se trata de un principio lógico sino matemático[20]. Pero las teorías matemáticas no

todo, Poincaré. Pero ni ellos ni otros intuicionistas de la época intentaron reconstruir todo el *corpus* matemático utilizando exclusivamente métodos constructivos.

19. La aritmética elemental es aquella que no emplea el cálculo infinitesimal en las demostraciones.

20. Las proposiciones matemáticas tienen un margen muy alto de validez, pero no son válidos para todos los modelos posibles, como lo es L. De acuerdo con la concepción

son teorías empíricas, pues la validez universal y necesaria de sus axiomas y teoremas, no puede fundarse en la observación empírica[21] (nota sobre Kitcher). Pero dichos axiomas y teoremas son *a priori*, en consecuencia, PI es una *proposición sintética* a priori.

Se podría objetar que si bien, considerado en relación con la aritmética clásica PI es sintético, en la teoría clásica de los conjuntos (en adelante TCC) resulta analítico, pues se puede deducir como teorema y, todo proceso deductivo es analítico si no interviene en él PI (o algún principio de inducción equivalente). Sea P_1, la proposición (simple o compuesta, por ejemplo, un conjunto de axiomas) de TCC, de la cual se deriva el teorema P_2. Para derivar este teorema se tienen que utilizar uno o más principios lógicos. En TCC sólo se puede utilizar L para hacer las demostraciones que interesan al matemático, por ejemplo para definir con precisión el concepto de límite. De manera que tenemos la siguiente derivación:

(1) $$P_1 \rightarrow P_2$$

Pero con esto no se gana nada, salvo que se mantenga la tesis de que los axiomas de TCC son lógicos. Sin embargo, esto no es posible, pues las proposiciones de TCC son analíticas en el sentido de Quine, es decir, son analíticas de sinonimia. Pero no son analíticas en relación con el criterio de *salva veritate*. Por otra parte, para demostrar PI en TCC es necesario aplicar el principio de *inducción transfinita,* y este principio es sintético de manera patente. Pues no sólo se aplica al conjunto potencial de los ordinales sino que abarca un conjunto muy grande de ordinales. Hay, así, una síntesis sumamente fuerte.

clásica de la lógica, los axiomas de L valen para todos los modelos consistentes, cosa que no sucede con los axiomas matemáticos. Incluso un sistema matemático tan general como TCC, no puede ser válido para todos los modelos, pues no puede constituirse si no incluye entre sus axiomas la existencia de, por lo menos, un conjunto infinito actual. Más adelante veremos que la total validez de L, tal como la concibieron los clásicos, por ejemplo Russell, no puede sostenerse, pues hay influencias mutuas entre la lógica y la matemática. La lógica clásica es la que presentan Russell y Whitehead en su monumental obra *Principia Mathematica*. Hay muchos sistemas de lógica clásica, en el sentido de que todos ellos pueden traducirse al sistema de *Principia Mathematica*. La lógica desarrollada por los griegos y los medievales, se denomina «lógica tradicional». Hoy día, esta lógica está contenida en la lógica clásica.

21. En la actualidad son muy pocos los que creen que la matemática es una ciencia empírica en el sentido tradicional, según el cual todas las verdades matemáticas se derivan de la experiencia sensible. Una excepción interesante es la posición de Kitcher. Sería demasiado largo exponer en qué se funda la teoría de Kitcher, para sostener que las teorías matemáticas como el análisis y la teoría de los conjuntos son empíricas. Remitimos al lector interesado en este punto a Kitcher, 1984 y Miró Quesada, 1987.

2. *Síntesis conjuntual*

Pero no es necesario remontarse a alturas tan vertiginosas como el principio de inducción transfinita en TCC, para darse cuenta de que esta teoría está constituida por conceptos sobre los cuales se constituyen proposiciones de carácter sintético. Veamos.

Cuando se pregunta a una persona que no esté versada en matemáticas que diga cuál es la diferencia entre un montón de cosas y un conjunto de cosas, es casi seguro que dirá que no encuentra ninguna diferencia. Y, aunque parezca mentira, hemos hecho esta pregunta a matemáticos de gran talento y de amplia cultura matemática y, aunque se han dado cuenta de que dichos conceptos no son equivalentes, no han podido dar una respuesta precisa.

La diferencia estriba en que un montón se puede deshacer (por ejemplo, con las manos si es pequeño o con alguna máquina si es muy grande), mientras que un conjunto que se ha definido no puede deshacerse nunca. Supongamos que Eleuterio Pumasonco, campeón del montañismo internacional, logra alcanzar la cumbre del Huascarán, a las 12 meridiano del primero de julio de 1947[22]. Al llegar a la cumbre coloca los siguientes objetos sobre una pequeña superficie de nieve: una bandera de su país (Eleuterio es patriota), una cruz (Eleuterio es creyente) y una fotografía de su amada (Eleuterio es romántico). Eleuterio tiene muchos amigos que lo agasajan por su triunfo con un banquete en su honor. Entre los comensales está P, un matemático aficionado al montañismo que, debido a su cultura, ha sido elegido para ofrecer el agasajo. Por rara casualidad, P es un buen orador (nunca hemos conocido a un buen matemático que lo sea). Después de emocionar a los asistentes, relatando las penurias que pasó Eleuterio Pumasonco en su niñez y las escalofriantes aventuras que jalonan su trayectoria de montañista, terminó con estas frases: «Eleuterio ha dejado, en la cumbre del Huascarán una bandera, una cruz y el retrato de su amada. Este conjunto, que denomino el "conjunto de Eleutenio", *es un galardón indestructible de su fama*».

Algunos años después Julio Hernández logra repetir la hazaña. Y cuando llega a la cumbre busca los objetos que había dejado Eleuterio. Pero sólo encuentra, muy maltrecha, la bandera. La inclemencia del clima que reina en la cumbre del coloso, ha causado la desaparición de los demás objetos. ¿Se ha destruido el conjunto de Eleuterio? De ninguna manera. Este conjunto es el que está integrado

22. El hecho de que no pueda medirse la hora de manera perfecta, no debilita nuestra argumentación. Si así fuera no podría darse ninguna argumentación fundada en la medida del tiempo.

por los tres objetos que Eleuterio depositó en la cumbre del Huascarán algunos minutos después de llegar a la cumbre, el 1 de julio de 1947. Para poder pensar en este conjunto hay que hacer una síntesis. Así, supongamos que tenemos un conjunto $C = \{a, b, c\}$. Para formar este conjunto debemos hacer una operación mental de síntesis, considerando como un solo objeto, el conjunto integrado por los objetos *a*, *b*, *c*, que son sus elementos.

Pero, puede pensarse, que lo mismo que acabamos de hacer con el conjunto C creado por Eleuterio, puede hacerse con cualquier montón M. Pero no es así, pues M *puede siempre destruirse*. Es cierto que si queremos atribuir eternidad a M, debe proporcionarse una manera de reconocer los elementos que lo integran. Y, para hacer esto, hay que utilizar el concepto básico de la teoría de los conjuntos: el concepto de pertenencia que, usualmente, se representa por medio del símbolo «$\in$». O sea, se ha trasformado el montón M en un conjunto. Esto quiere decir que si elegimos un objeto, O, debemos disponer de un criterio para saber si $O \notin M$, o si $O \in M$. Pero si hallamos el criterio que buscamos, entonces M resulta un conjunto. Por eso, cuando vemos un montón, por ejemplo de arena, lo percibimos en bloque y conformado por una serie de objetos que no nos interesa conocer.

Desde luego, los objetos reales o fenoménicos con los que se integra un conjunto, son empíricos. Pero lo mismo sucede cuando se hacen operaciones aritméticas. Dos manzanas más tres manzanas son cinco manzanas. Pero $2+2 = 5$ es una proposición *a priori*. Cuando se forma un conjunto con objetos empíricos, éstos no dejan de ser empíricos. Y el conjunto resultante también es un conjunto empírico. Lo que no es empírico es la *síntesis* que se efectúa para construir un objeto que los englobe. Así, si A es un conjunto que contiene tres objetos empíricos: *a, b, c*, las proposiciones «$a \in A$», «$b \in A$» y «$c \in A$» son empíricas, pero haber constituido el conjunto A con los objetos *a, b, c* no es empírico. La experiencia no nos presenta nunca conjuntos. Para determinar un conjunto C no se procede mediante abstracciones. Los elementos que lo integran, pueden haberse obtenido mediante procesos de abstracción. Si formamos el conjunto {casa, auto, cuchara}, las tres palabras se refieren a atributos que hemos obtenido por medio de la abstracción. Pero lo que no es abstracción es el hecho de haberlos unido como elementos de un mismo conjunto.

3. *La proposición G*

Un ejemplo muy importante de proposición sintética *a priori* es la famosa proposición de Gödel que se llama *G*, en honor del genial lógico austríaco. En 1930 Gödel demostró que L es completa. Esto significa

que partiendo de un conjunto finito de axiomas es posible deducir, mediante los recursos de L, todas las verdades lógicas[23]. A veces esta deducción puede tomar mucho tiempo, pero, en principio, es siempre posible[24]. Ahora bien, toda proposición lógica es, de acuerdo con lo que hemos visto, analítica. Los axiomas de L son típicamente analíticos, puesto que son proposiciones lógicas, es decir, son proposiciones que conservan la propiedad de verdaderas cuando se cambian sus términos extralógicos (cumplen el principio de *salva veritate)*. Además, L cumple con un principio fundamental de toda lógica: el principio de *buen encauzamiento* (*soundness*). Este principio nos dice que si los axiomas de los cuales se deriva una proposición P, son lógicos, P también será lógica. Pero toda proposición lógica es analítica, en consecuencia P es analítica.

En 1931, Gödel llegó a un resultado aun más extraordinario que el de 1930. Demostró que es imposible deducir G y ¬G en un sistema formalizado suficientemente poderoso como para incluir la aritmética de Peano[25]. De manera que la teoría clásica de los conjuntos (que contiene dicha aritmética) es incompleta. Una teoría T es completa cuando se pueden deducir en ella todas las proposiciones verdaderas de T. Si esto no es posible, T es incompleta. Veamos, ahora, lo que pasa con G. Supongamos que ¬G fuera analítica. Si fuera analítica, de acuerdo con el teorema o, mejor, metateorema de compleción de Gödel G sería, en principio, deducible de los axiomas de L[26]. Pero esto sería contradicto-

23. Ya hemos visto que, en L, las proposiciones lógicas son verdaderas cuando se cumplen en relación con todos sus posibles modelos. Desde luego, esta condición supone ciertas limitaciones, en relación con los modelos. Una de ellas, seguramente la más importante, es que todo modelo de L debe ser consistente. Hoy sabemos que hay modelos que no pueden ser considerados como modelos de L, pero sí como modelos de lógicas diferentes. La deducción de las verdades lógicas puede hacerse de varias maneras. Hay sistemas, como el de la deducción natural de Gentzen, en que no hay axiomas sino sólo reglas de inferencia. Pero tanto en el desarrollo axiomático de L, como en el sistema de la deducción natural, pueden derivarse exactamente los mismos teoremas.

24. La deducción de una proposición *p* de L puede tomar, incluso, miles de millones de años. Pero un sistema lógico puede ser completo sin ser decidible. Esto significa que aunque, en principio, una proposición *p* puede deducirse en L, no hay un método seguro (es decir, mecánico) que permita deducirla. La deducción depende de la habilidad deductiva de quien la hace.

25. La aritmética de Peano es el sistema formalizado de la aritmética en que la lógica utilizada es L. Dedekind fue el primero en axiomatizar la aritmética de manera intuitiva y, algunos años después, Peano, partiendo de los axiomas de Dedekind, fue el primero en desarrollar un sistema axiomático formalizado de la aritmética, en 1898. Esta formalización fue presentada en varias de sus obras, siendo la más importante la llamada «Formulaire Mathématique», publicado en la mencionada fecha. Uno de sus grandes aportes fue la de crear un simbolismo adecuado, que fue adoptado con ligeras variantes por Whitehead y Russell en *Principia Mathematica*.

26. Un metateorema es una proposición que se refiere a propiedades de algún lenguaje debidamente formalizado. Un lenguaje forrnalizado que se utiliza para estudiar

rio con el teorema de incompleción de Gödel, en el que se prueba que G y ¬G no pueden deducirse dentro de un lenguaje formalizado suficientemente poderoso como para contener la aritmética. En consecuencia G no es analítica. Pero si no es analítica es sintética, pues, de acuerdo con el *tertium non datur, toda* proposición es analítica o no es analítica. Pero una proposición que no es analítica sólo puede ser sintética[27]. Y como también es *a priori,* pues G no tiene nada que ver con la experiencia sensible, resulta que *G es una proposición sintética* a priori[28].

los atributos de objetos que pertenecen a un conjunto determinado, se denomina «lenguaje objeto», en lo que sigue, LO. Un lenguaje, formalizado o no, que se utiliza para estudiar los atributos de un LO, se denomina «metalenguaje». Así, los teoremas de la aritmética, son teoremas que se enuncian en un LO, y las proposiciones que se deducen en el estudio de los atributos de LO, son metateoremas. Por ejemplo, la proposición: «Sean cuales sean los números naturales *x* e *y*, tenemos que «x + y = y + x», es un teorema de LO. En un LO debidamente formalizado (suponemos que LO es un lenguaje en el que puede expresarse la aritmética de Peano, pero puede ser un lenguaje diferente) se deduce la siguiente proposición: $(\forall x)(\forall y)(x + y = y + x)$. Esta proposición enuncia un teorema de LO. Si demostramos que dicho teorema se expresa, también, de la siguiente manera: $\neg(\exists x)\neg(\forall x)(x + y = y + x)$, hemos demostrado un *metateorema*, utilizando un *metalenguaje*. Un metalenguaje puede formalizarse. Mas para hacer esto debemos emplear un lenguaje diferente que no esté formalizado. A su vez, éste último puede formalizarse, siempre y cuando utilicemos un lenguaje diferente de los dos anteriores. Vemos que, cuando se acuña un lenguaje formalizado cualquiera, en último término tenemos que utilizar algún lenguaje no formalizado.

27. Como hemos dicho, hay numerosos filósofos de la lógica y de la matemática que sostienen que no hay un límite preciso entre lo analítico y lo sintético. Pero, como también hemos afirmado, nosotros creemos que sí lo hay. Admitamos, por mor de la discusión, que hay muchos casos dudosos. Pero hay otros que no son nada dudosos sino, al revés, son totalmente nítidos. Basta pensar en algo tan simple como la sucesión de los números naturales. No hay manera de demostrar empíricamente que dicha sucesión es potencialmente infinita puesto que, para hacerlo, tendríamos que seguir nombrando números naturales cada vez más grandes. Y nunca podríamos detenernos, pues nunca puede contarse totalmente algo que es infinito. ¿Cómo podemos saber que la sucesión de los números naturales es potencialmente infinita? Hemos dado el ejemplo más sencillo que se puede dar, de que hay proposiciones *a priori*. En cuanto a las proposiciones sintéticas, el criterio de *salva veritate* es infalible. En algunos casos (aunque no podemos imaginar cuáles, y dudamos de que el lector pueda imaginarlos) puede ser difícil saber si se puede aplicar. Esto podría darse en caso de que se presentaran problemas de sinonimia. Pero ya hemos dicho que estos casos no son de analiticidad sino de *a priori* sinonímico.

28. La manera como Gödel demuestra que G y ¬G son inderivables en la aritmética formalizada, es una de las mas grandes hazañas del intelecto humano. Desgraciadamente es demasiado técnica para explicarla en el presente texto. Sin embargo trataremos, con las concesiones que deben hacerse a la pedagogía en relación con el rigor, de dar una idea no demasiado vaga del camino que siguió Gödel. Presentamos nuestras excusas a los expertos que habrán de descubrir en el texto que sigue algunas lagunas en que el rigor desaparece. Para probar que la aritmética y, en consecuencia, la teoría clásica de los conjuntos (TCC) son incompletas, Gödel recurre a un procedimiento que, en honor suyo, se denomina, «gödelización». Supongamos que tenemos un sistema de aritmética formalizada al

III. EL *A PRIORI* EN LA FÍSICA

1. *Física matemática*

Como la física no puede desarrollarse sin las matemáticas es obvio que el conocimiento físico tiene un alto grado de apriorismo. En la física clásica, aunque el punto de partida, es decir, los axiomas no son *a*

que llamaremos AF. En un sistema formal la teoría formalizada debe ser totalmente explícita, es decir, no sólo deben estar incluidos los axiomas de la teoría sino, también, los axiomas y las reglas de inferencia lógicas. La lógica utilizada por Gödel, como por la gran mayoría de los matemáticos, es L. Por eso AF está integrado por dos constituyentes: L y AF. Para formalizar una teoría debe comenzarse por indicar sus símbolos primitivos, es decir, aquellos símbolos que no se definen pero que se utilizan para definir todos los demás. Por ejemplo, los símbolos primitivos de L son las variables proposicionales: p_1, p_2, p_n en que n es potencialmente infinito (en la práctica, *p, q, r*, etc.), las variables individuales: x_1, x_2, ..., x_n (en la práctica *x, y, z*, etc.); las constantes individuales a_1, a_2, ..., a_n; los predicados P^1_2, $P^2_?$, ..., $P^n_?$; en que el subíndice señala el grado del predicado, es decir que el predicado se
del predicado, por ejemplo, P^1_2 puede ser «>» y P^2_2 puede ser «/» (divisible por); los predicados P^1_3, P^2_3 en que el número 3 indica que el predicado debe aplicarse a tres variables o a tres constantes individuales. Por ejemplo la relación de interidad (*betweenness*): «*y* está entre *x* y *z*». El grado de un predicado puede ser muy grande, pero debe ser siempre finito (en la práctica se utilizan «A», «B», «C» o «P», «R» «S»).

Con lo dicho el lector puede tener una idea de lo que significa formalizar con rigor. El rigor llega al extremo de incluir entre los símbolos primitivos los paréntesis tanto el izquierdo «(» como el derecho «)».

Una vez que se han establecido todos los símbolos primitivos de la teoría utilizada, se asocian con números naturales. Esta asociación puede hacerse de muchas maneras. Uno de los métodos más fáciles de manejar es utilizar números impares. Para hacer esta asociación utilizamos la expresión «g(*u*)» que significa el número gödeliano de *u*. Por ejemplo, si se asocia el paréntesis izquierdo «(» con 3, tenemos: g[(] = 3. Si asociamos el paréntesis derecho «)» con 5, tenemos: g[)] = 5, y así sucesivamente. De esta manera podemos traducir cualquier expresión lógica de AF a su correspondiente número gödeliano. Observemos que el número gödeliano correspondiente a una fórmula lógica es un número natural, pues los números impares son un subconjunto de los naturales.

Hecho esto, se hace lo mismo con las reglas de inferencia y con los procesos deductivos que se derivan de su aplicación. Se van obteniendo, así, relaciones entre los números impares que denotan los símbolos primitivos, es decir, atributos de números naturales. De acuerdo con el método aplicado, determinamos el número gödeliano de G. Hecho esto, traducimos este número al lenguaje de AF. El resultado es impactante: *G resulta ser una fórmula que enuncia su propia inderivabilidad respecto de AF.* Y como G es, efectivamente, inderivable en AF, resulta que es verdadera, pues lo que dice (su inderivabilidad) se cumple. Hemos demostrado, así, que hay proposiciones aritméticas *a priori* y, además, sintéticas (ver III.3).

En II.1 hemos mostrado que el principio de inducción completa, que es un principio de inferencia matemática, es sintético y *a priori*. Y acabamos de mostrar que G es también una fórmula (que interpretada resulta una proposición) que nos brinda un conocimiento *a priori* y sintético. Pero estos ejemplos no han sido sino una entrada por la puerta grande al apriorismo matemático. Como el lector debe haber imaginado, hay muchos otros aspectos del conocimiento matemático que son *a priori*.

Sobre esta base Brouwer y sus discípulos intentan reconstruir toda la matemática. El resultado es una matemática sumamente alejada de la matemática clásica. Partiendo de la

priori, la derivación de los teoremas, sólo se puede hacer por medio de L, que es la única que manejan, de manera intuitiva, la gran mayoría de los físicos. Y hemos visto que L y, en general toda lógica, es *a priori*. Por otra parte, los axiomas de una teoría física son sintéticos, puesto que, como acabamos de mostrar, las proposiciones matemáticas no cumplen el criterio de *salva veritate*. Si no fuera así, dichas proposiciones podrían derivarse en L, y serían analíticas.

2. *Intervención de la lógica*

Como es sabido, el comportamiento de los objetos atómicos y subatómicos es extrañísimo (en relación con el sentido común). Esta extrañeza se debe a que, cuando se realizan ciertos experimentos, la luz parece ser a la vez onda y corpúsculo. Y esto quiere decir que dicho comportamiento es contradictorio. Pero esto significa algo sumamente grave: que la realidad física es contradictoria, lo que va en contra de los conceptos básicos de la física clásica y de nuestras intuiciones más sólidas. Algunos filósofos han tratado de evitar esta dificultad teórica acudiendo a lógicas diferentes de L. Por ejemplo, Reichenbach (1948). La lógica de Reichenbach, estuvo motivada por el experimento fundamental que condujo al desarrollo sistemático de la física cuántica: el paso de un rayo de luz por dos ranuras de una superficie delgada, y que incide sobre una pantalla[29]. La luz parecía ser, a la vez, tanto un proceso ondulatorio como un proceso discreto constituido por corpúsculos. Para superar esta contradicción, Reichenbach ideó una lógica trivalente L_R, de manera que, además de los valores de verdad y falsedad hubiera un valor indefinido, que correspondía, precisamente, al resultado aparentemente contradictorio del experimento fundamental.

A primera vista, L_R parece ser una teoría puramente empírica, pues se elaboró únicamente porque quería eliminarse una anomalía física que iba en contra de la vigencias lógicas y epistemológicas de la época. Los motivos que indujeron a Reichenbach a crear L_R fueron la eviden-

aritmética, que es semejante a la clásica, la matemática intuicionista se va haciendo cada vez más extraña. Por ejemplo, en teoría de los conjuntos hay muchas proposiciones clásicas que no son demostrables. Y en la teoría de los números reales resulta que toda función real es continua y, además, que si a está «separado» de *b*, entonces «$a \neq b$» pero, en cambio, «$a \neq b$» no implica que *a* esté separado de *b*. Uno de estos es la matemática intuicionista. Sobre esta base Brouwer rechaza la mayor parte de la matemática clásica cuyo fundamento último es la teoría de los conjuntos transfinitos, y decide reconstruirla de principio a fin. Pero esta reconstrucción sería demasiado limitada si no se utilizase el principio de inducción completa.

29. La física cuántica comenzó en 1900 cuando Planck introdujo la noción del cuanto de acción *h*. Pero lo que verdaderamente condujo al desarrollo sistemático de la mecánica cuántica, fue el experimento fundamental de las dos rendijas.

cia del principio de contradicción, o sea, de un principio típicamente apriorístico, y el hecho de que el principio de causalidad no funcionaba tal como fue concebido por la física clásica. Sobre la índole apriorística del principio de causalidad se ha discutido mucho. Pero desde un punto de vista genérico, este principio es supuesto, *volens nolens,* por los físicos teóricos y por los experimentalistas. En efecto, la ecuación de onda de Schrödinger es continua y determinista. Sólo cuando se trata de medir con exactitud y a la vez, la posición y el momento de las partículas, o la energía y el tiempo en relación con el movimiento de las partículas, el principio de causalidad parece no funcionar de acuerdo con lo esperado.

Por otra parte, la distribución de los valores (tablas de verdad) verdadero (V), falso (F) e indeterminado (I), de L_R está calcada sobre la distribución de los valores (tablas de verdad) de L. Por ejemplo, la tabla de verdad de la implicacion «→», en relación con el valor I (indeterminado), es como sigue: $I \rightarrow T = T$; $F \rightarrow I = T$. O sea, una proposición verdadera es implicada por cualquier proposición no verdadera; y una proposición no verdadera implica cualquier proposición. La única diferencia es que en L no-verdadero significa falso y en L_R no-verdadero significa tanto falso como indeterminado. Es cierto que, desde el punto de vista de la lógica pura, la creación de L_R es similar a la creación de hipótesis para explicar hechos empíricos. Pero Reichenbach no persigue la explicación de hechos sino la eliminación de una anomalía física, y para hacerlo se vale de un esquema que corresponde a las tablas de verdad de L. Hay, como se ve, en L_R un factor empírico pero que no puede constituirse sino por medio de conceptos apriorísticos[30]. Por otra parte, la mecánica cuántica, y en general toda la física cuántica, que incluye la electrodinámica y la cromodinámica cuánticas, se desarrolla perfectamente bien utilizando únicamente L. La lógica clásica es la única lógica que aplican los físicos teóricos y experimentalistas que se dedican a la física cuántica.

30. Los conceptos lógicos apriorísticos que intervienen en la creación de L_R no son externos a este sistema, como sucede con L en relación con las proposiciones de una teoría física. En una teoría física, la deducción se hace, por medio de L, partiendo de premisas que son proposiciones empíricas, de las que se deriva una conclusión que también es una proposición empírica. Pero L no es empírica. Algo parecido, aunque no igual, sucede con L_R•L_R se aplica, también a premisas empíricas y a sus respectivas conclusiones (que son, asimismo, proposiciones empíricas), pero no puede constituirse, ella misma, como una teoría física, pues están incorporadas, en su elaboración, conceptuaciones apriorísticas.

IV. LAS CIENCIAS SOCIALES

Como hemos dicho, haremos una breve exposición del *a priori* en las ciencias sociales, el derecho y la historia. Las ciencias sociales utilizan desde hace ya un buen tiempo las matemáticas para formular sus tesis con el mayor rigor posible. Por orden (laxo) de matematización, enumeramos las principales. La línguística[31], la economía[32], la sicología[33], la antropología[34], la sociología[35], la politología[36].

Vemos que, como en el caso de la física, las ciencias sociales deben utilizar, para desarrollarse, diferentes teorías matemáticas, algunas de ellas muy abstractas. Todas ellas son *a priori*. Pero ¿existe algún aspecto constitutivo de las ciencias sociales que sea *a priori*? Es difícil ver claro en relación con este problema, que ha sido abordado con poca frecuencia. De manera que lo que decimos a continuación sólo tiene el carácter de hipótesis de trabajo.

Nos parece que Husserl acierta al considerar el *principio de motivación* como el principio que permite comprender racionalmente la acción de los sujetos individuales (Husserl, 1952). En efecto, la única manera de comprender por qué un sujeto actuó de tal manera y no de otra, es saber cuáles fueron los motivos que lo indujeron a actuar. Desde luego, además de los motivos conscientes puede haber tenido

31. En la lingüística se aplican las dos teorías matemáticas más profundas existentes hasta la fecha: la teoría de los conjuntos y la teoría de las categorías Y se aplican, también, aspectos importantes de la aritmética recursiva.

32. En economía se utilizan ecuaciones diferenciales lineales para desarrollar la teoría general del equilibrio. Y también algunos teoremas topológicos importantes, como el teorema del punto fijo, aplicado por Kakutani para simplificar los teoremas referentes al equilibrio general. Se utiliza, asimismo, la teoría de los juegos y la programación lineal (von Neumann, y Morgentem, Dantzig).

33. En sicología se comenzó, desde fines del siglo pasado, a utilizar el cálculo diferencial e integral para medir la intensidad de las reacciones del sujeto a estímulos externos. Hace algunos años la *Gestalttheorie* fue aplicada por Heller, Wertheimer y Kofka. Un poco después, Kurt Levin aplicó con éxito, pero en un nivel elemental, la teoría topológica de los espacios conexos, al estudio del comportamiento de un niño al que han prohibido ir a ciertos sitios, y a las presiones de grupos mayoritarios sobre los grupos minoritarios.

34. Algunos discípulos de Lévy-Strauss han aplicado, con éxito, la teoría de los grupos al estudio de las relaciones de parentesco y a la estructura del matrimonio exogámico (Weil).

35. En la sociología son conocidas las matrices de Moreno (Moreno, 1954) y el análisis factorial, que incluye el método de los enjambres (*clusters*) (Kerlinger, 1964; Tryon y Bailey, 1970). Estos métodos matemáticos no son los únicos, pero sería alargar innecesariamente la bibliografía en un texto como el presente que trata de evitar, *en lo posible*, detalles técnicos.

36. En politología se están aplicando diversas teorías matemáticas, como la determinación del estado de clase aplicando la teoría de las medianas (Alker), la teoría del *feedback* (Dahl) y la teoría de los conjuntos (teoría de las coaliciones).

motivos inconscientes o subconscientes. Pero el tipo de motivación no consciente que induce a un sujeto a creer que su verdadero motivo fue uno que no era sino una «racionalización» de lo que anhelaba en lo más profundo de su ser, remite al sicoanálisis. Y, como es sabido, el sicoanálisis presenta graves problemas epistemológicos. No hay en las doctrinas sicoanalíticas, clásicas o más recientes, posibilidades de corroboración empírica. Por otra parte, si un sujeto S ha actuado de cierta manera, inducido por motivos conscientes, si logramos saber cuáles son estas motivaciones (puede ser una sola) *comprendemos* por qué actuó de tal y cual manera. Para comprender una conducta *tenemos que saber* cuáles fueron los motivos que la suscitaron.

Una de las graves limitaciones que ha tenido la influyente teoría de la comprensión desarrollada por Dilthey y sus seguidores es no haberse dado cuenta de este hecho tan simple como fundamental. Dilthey da vueltas en torno del principio de motivación, sin llegar a formularlo de manera precisa. Ortega, en cambio, logra formularlo con precisión[37].

Ahora bien, el análisis de la manera como funciona la motivación remite a varios problemas muy difíciles, tal vez imposibles, de resolver. El primero de ellos es que hay una relación de causalidad en que los motivos son la causa y la acción es la consecuencia . Pero, ¿qué tipo de causa? ¿Una causa determinista y ciega, tal como se concibe en la mecánica *clásica*?, ¿o una relación como la que concibe Kant: el de una *causa sui,* que no es consecuencia de otra causa y que, por lo tanto, se funda en la libertad del sujeto, pero sólo en el mundo noumenal?

Sea como sea, el hecho innegable es que si no sabemos las motivaciones que inducen a actuar a un sujeto, no podemos comprender su acción. Esta relación *motivación-acción* se manifiesta con especial claridad cuando un sujeto A, cuya conducta habitual es conocida por quienes lo frecuentan, comienza a comportarse de manera inesperada. Hasta que alguien descubre los motivos que tuvo para comportarse en forma tan extraña. Entonces, con la misma evidencia con que se comprende el efecto cuando se conoce su causa (pueden ser varias) se comprende la conducta de A. Ahora bien, tanto los hechos (puede ser uno solo) que motivaron la conducta de A, como esta misma conducta, son empíricos. Y también es empírico el hecho mental de la comprensión. Pero la *necesidad* de acudir al principio de motivación para comprender el inesperado comportamiento de A significa que dicho principio

37. Ortega en *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, nos dice que Dilthey estuvo buscando durante toda su vida el sentido de la comprensión pero que no pudo llegar al esclarecimiento definitivo. A pesar de ello, lo considera como el filósofo más importante del siglo XIX pero que, a pesar de su importancia, su influencia fue prácticamente nula (Ortega, 1941, 33-34). Sobre la teoría orteguiana de la comprensión cf. Miró Quesada, 1989.

no es empírico, pues si así fuera no habría ninguna necesidad. Reconocemos que precisar la índole de dicha necesidad es un problema que exige un análisis más ceñido del que hemos efectuado hasta el momento. Pero el hecho es innegable: el *principio de motivación es* a priori[38].

El principio de motivación, como acabamos de ver, permite comprender la acción de los individuos. Su utilización abarca, por eso, una región muy amplia de las ciencias sociales. La sicología, la antropología[39], la sociología[40], la economía[41], la politología[42].

38. Un ejemplo comparativo permitirá captar de manera más ceñida el carácter apriorístico del *principio de motivación.* El principio del tercio excluido, $p \vee \neg p$, es apriorístico. Pero p puede ser una proposición empírica. Lo mismo sucede con el principio de motivación.

El motivo que induce a un sujeto S a actuar es empírico, pues el hecho de tener una motivación determinada puede no existir o puede cambiar con el tiempo. Pero el hecho de que la motivación de S, permita comprender por qué S actúa de una manera y no de otra es *a priori.* Mas no se trata de un principio analítico, porque las proposiciones que enlaza no cumplen el criterio de *salva veritate.* Por ejemplo, la proposición «S abofeteó a T porque T insultó a su esposa E» nos permite una comprensión inmediata de la conducta de S que es conocido como un hombre pacífico y sumamente amable. Y es evidente que no se trata de una proposición analítica. En efecto, si cambiamos el significado de S (o de cualquiera de los términos restantes, todos a la vez o uno por uno, etc.) la proposición resulta falsa. Pero tampoco es analítica de sinonimia, pues su verdad no se impone de manera necesaria (en caso de que Quine tenga razón). Lo que es necesario es que al conocer la motivación por la cual S abofeteó a T, se comprende por qué actuó de manera tan desacostumbrada. El hecho de que para comprender la acción de S, tengamos que utilizar una lógica circunscriptiva (no monotónica), o que alguien crea que S abofeteó a T porque T insultó
analiza Gettier), no tiene mayor importancia. El hecho es que la comprensión de la acción de S se produce de manera inevitable. Y, como hemos dicho, esta comprensión es un hecho mental y, en consecuencia, empírico, pero lo que no es empírico es el principio de motivación.

39. Como ya hemos expresado en la nota 33, las ciencias sociales utilizan diversos tipos de matemática, lo que muestra una buena parte del conocimiento *a priori* que interviene en la constitución de dichas ciencias. Cada una de ellas utiliza una matemática de acuerdo con su índole. Pero la utilización del principio de motivación, que no es un principio lógico ni matemático, interviene en todas ellas por igual. Podría pensarse que no interviene en la lingüística. Sin embargo, aunque no interviene en la sintaxis ni en la semántica, sí interviene en la pragmática, pues cuando el significado de una proposición p se establece por medio del contexto, éste incluye la motivación del que habla.

40. La sicología intenta establecer leyes generales aplicables a amplios grupos humanos. Pero se ocupa asimismo de leyes que rigen la conducta de subgrupos. Tanto en el primer caso como en el segundo, es imprescindible encontrar ejemplos de conductas individuales. Cuando se ha establecido (estadísticamente) que los ciudadanos de las ciudades más importantes de un país se comportan de tal o cual manera, es imprescindible mostrar las motivaciones que tienen para adoptar dicho comportamiento. Desde luego, esta individuación no es nada simple, y presenta problemas difíciles de resolver. Pero no por ello deja de existir. Por ejemplo, se muestra (estadísticamente) que los sujetos cuya renta es mayor que x unidades monetarias, y que viven en determinados barrios, tienden a seguir carreras liberales. Esta preferencia supone que tienen motivos determinados para hacer esta elección. Los motivos pueden ser múltiples y complejos, pero son motivos. Así, el sujeto S puede estar motivado por el deseo de agradar a su padre que quiere que su hijo

V. LA HISTORIA

No puede escribirse la historia sin recurrir constantemente al *principio de motivación.* Los grandes hombres actúan de ciertas maneras imprevistas y, a veces, muy difíciles de comprender. Sus biógrafos tratan de encontrar las motivaciones, con frecuencia profundas, que los impulsan a la acción. Por otra parte, la nueva escuela francesa de historia, cuyo representante más notorio es Braudel, ha iniciado una manera de escribir la historia tomando en cuenta las condiciones climáticas, geográficas y económicas. Un instrumento clave en el estudio de estas condiciones es la estadística, y la base teórica de la estadística es la teoría de las probabilidades. De manera que en desarrollos muy importantes de la moderna historiografía interviene el *a priori* matemático.

Cuando en lugar de buscar la comprensión de las acciones individuales en los procesos históricos se trata de comprender la acción de los diversos grupos que integran una nación o el sentido de acontecimientos sorprendentes como, por ejemplo, las cruzadas, la situación es tan complicada que no se ve bien de que manera podría aplicarse el principio de motivación. Sería demasiado largo presentar algunas aplicaciones posibles que resistieran la presentación de contraejemplos[43].

siga la misma carrera que él, y también porque anhela ser rico y la carrera de su padre le parece la que presenta las mejores expectativas económicas. Vemos, pues, que de alguna u otra manera, el principio de motivación interviene en algún momento del análisis sociológico.

41. Toda la teoría del mercado se funda en las preferencias de los individuos por uno u otro producto. Los ofelímites de Pareto, la teoría del equilibrio general y la teoría marginalista, muestran claramente que la persona humana actúa por motivaciones. Sobre la teoría de los ofelímites de Pareto cf. Dehem, 1958. Sobre la teoría del equilibrio general hay muchísimas obras. Una obra maestra en la que están contenidas todas las teorías económicas importantes hasta 1959 es Schumpeter, 1959.

42. En Alker (1968), se ve cómo la acción política se desarrolla de cierta manera que sólo puede comprenderse aplicando el principio de motivación.

43. Sobre este tema existen diversos puntos de vista. Los dos más radicales son el reduccionismo y el holismo. Según el primero, todo proceso histórico depende directamente de los individuos, y su culminación no es sino la suma de las motivaciones que impelieron a la acción a los individuos que intervinieron en dicho proceso. Las motivaciones que impelen a los individuos a comportarse de tal o cual manera pueden considerarse como vectores, cuya suma (basada en la técnica del cuadrilátero) es el vector que determina la dirección del proceso. Según el holismo, la acción de un grupo humano de cierta magnitud, no puede comprenderse sino como una totalidad. Es esta totalidad la que permite comprender las acciones individuales. El principio fundamental del holismo es «El todo es mayor que las partes». El holismo incluye diversas teorías que pueden clasificarse según su mayor o menor radicalismo. Así el estructuralismo de Foucault o de Lévy-Strauss es más radical que el funcionalismo de Malinoski. De más está decir que uno de los aspectos negativos del holismo es que se puede hipostasiar por razones ideológicas y, en consecuencia, puede conducir al totalitarismo.

Un aspecto interesante de la literatura histórica es la diferencia de enfoques con que se estudian los acontecimientos y los procesos en relación con una determinada época. Entre ellos nos parece que los más importantes son la concepción individualista y la concepción colectivista. En el primero se da mayor importancia a los grandes hombres que han contribuido a forjar la historia. La concepción más radical del individualismo es la tesis de Carlyle, según la cual la historia se desarrolla gracias a la acción de los grandes héroes. La concepción más radical del colectivismo es la de Marx, según la cual la acción del individuo está determinada por las estructuras sociales dentro de las cuales actúa. El factor determinante en esta relación de dependencia es el modo de producción económica cuyos componentes son las relaciones de producción y la fuerza de trabajo

Si se adopta la posición individualista es ineludible recurrir al *principio de motivación*. De otra manera no puede comprenderse el significado de la acción del héroe. Si se adopta la posición colectivista se debe de explicar por qué se producen los cambios históricos. Y para hacer esta explicación hay que recurrir a métodos que, de una manera u otra, utilizan principios apiorísticos. Por falta de espacio, nos limitamos a la concepción marxista. Para explicar la marcha de la historia Marx, Engels, Lenin y muchos otros, sostienen que la dialéctica es el principio fundamental que rige el comportamiento de la materia, de la sociedad y de la razón. Y la dialéctica que se desarrolla a través de tesis, de antítesis y de síntesis es un dinamismo que se desarrolla de manera necesaria y, en consecuencia, no puede ser empírico. Toda teoría dialéctica, de corte marxista, no puede desarrollarse sin tener una estructura apriorística.

VI. EL DERECHO

En el derecho interviene el *a priori* de múltiples maneras. En primer lugar, la lógica. Al igual que el matemático o el físico, el jurista, el juez, el abogado deducen consecuencias partiendo de premisas. Las premisas son las normas de los códigos, y las conclusiones son otras normas[44].

Además de la lógica deductiva quienes, de una manera u otra, intervienen en la vida jurídica deben *interpretar las leyes*. Hay diversos

44. La lógica que se utiliza en la inferencia jurídica no es L. La mayoría de los autores están de acuerdo en que dicha lógica conecta deductivamente prescripciones con prescripciones. Pero hay desacuerdos sobre la manera como debe desarrollarse una lógica de este tipo. Sobre este punto cf. Miró Quesada (1988).

tipos de interpretación mas, para no alargar el texto, nos limitamos al más *importante: la homología.* Hay dos clases de *homología, la interpretación analógica y la interpretación extensiva.* En ambos casos, para aplicarla es necesario utilizar, de manera elemental, la teoría clásica de los conjuntos. Por ejemplo, la semejanza de conjuntos, la inclusión, la intersección y la unión de conjuntos y, asimismo, la teoría de las relaciones[45]. Para diferenciar la interpretación analógica de la extensiva, se muestra que, en la primera, puede darse el caso de que la relación de analogía no sea transitiva, mientras que en la interpretación extensiva, dicha relación es transitiva (Miró Quesada, 1996).

Pero hay un aspecto vertebral en la práctica del derecho que desemboca de manera directa en el conocimiento *a priori*. Cuando el juez se encuentra ante un caso no previsto por la ley (laguna), la mayoría de los códigos prescriben que se deben utilizar los principios generales del derecho. Y esto constituye un grave problema, pues la naturaleza de estos principios depende, en gran parte, de la posición filosófica de quien tiene que aplicarlos. Nos limitamos a un solo ejemplo: la aplicación de la *equidad*. La equidad no es un principio estrictamente jurídico, pues no puede fundamentarse como principio de decisión sino por medio de la ética, y la ética remite directamente a la filosofía. Existen diversas posiciones sobre la relación entre el derecho y la moral. Pero las más importantes son: el positivismo y el racionalismo[46]. Según el positivismo, el sistema legal es el que tiene vigencia. De manera que si hay una laguna el juez no tiene por qué colmarla recurriendo a la equidad. Puede aplicar la equidad, tal vez porque cree que la maniobra le conviene para sus aspiraciones políticas o porque ha aceptado dádivas de quienes serían beneficiados con su sentencia. Pero, en último término, el positivismo considera que el derecho se reduce a un sistema de normas que no tiene nada que ver con la moral. En cambio el racionalista considera que moral y derecho están íntimamente ligados, pues el fin del derecho no puede ser otro que hacer prevalecer la justicia.

En el racionalismo jurídico hay dos posiciones principales: el iusnaturalismo y el formalismo. Según el primero, los principios fundamentales de la ética son captados por la razón como los axiomas de la matemática (Grothius, Puffendorf, Thomasius, Leibniz). De acuerdo con el formalismo, la ética no puede tener un fundamento material, pues las tablas de valores cambian a través de la historia y, en consecuencia, no son ni universales ni necesarias. Pero entonces, no pueden

45. En Miró Quesada (1996), mostramos la manera como se utilizan las mencionadas teorías.

46. Otras posiciones como, por ejemplo, la jurisprudencia de los intereses que se inicia con los trabajos de Ihering, como la jurisprudencia de la libre interpretación propuesta por Gény, y otras más tienen, también, importancia, pero bastante menor.

ser racionales, pues lo que caracteriza el conocimiento racional es, precisamente, su validez universal y necesaria. Por eso Kant propone otra forma de fundamentación, que no parta de axiomas materiales sino que se base en la pura forma de la razón. No vamos a hacer aquí el análisis de estas posiciones, pero lo importante en ellas es que, tanto la primera como la segunda, *se fundamentan en conocimientos* a priori[47].

VII. EL *A PRIORI* EN LA FILOSOFÍA

1. *Filosofía analítica*

Como el filósofo tiene que utilizar constantemente la ciencia, ya sea la lógica, la matemática y la física (en sentido amplio) y en estas ciencias interviene, como hemos mostrado, el *conocimiento a priori*, es evidente que el conocimiento filosófico es, en muchos de sus aspectos más importantes, *a priori*. Pero hay grandes discrepancias entre los representantes de diferentes tendencias filosóficas. Así, para los empiristas lógicos, que constituyen una de las primeras manifestaciones de la filosofía analítica, el conocimiento *a priori* sólo puede darse en las proposiciones analíticas, que son meras *tautologías*. El significado de las proposiciones empíricas consiste en aquello que las verificaría en la percepción sensorial (cf. Ayer, 1936; Schlick, 1938; Reichenbach, 1938, *et alia*). Partiendo de esta premisa los empiristas lógicos reducen la función de la filosofía al mero análisis de las significaciones[48]. Los filósofos analíticos posteriores asumen diferentes posiciones. Por ejemplo Quine, como hemos dicho, sostiene que no puede establecerse de manera clara, la diferencia entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. Pero Ewing sostiene todo lo contrario. No sólo afirma que las proposiciones analíticas son *a priori* sino, además, que hay proposiciones sintéticas *a priori* (Ewing, 1969). Y Kneale hace críticas demoledoras al convencionalismo (Kneale, 1969).

2. *Lo racional y lo razonable*

Algunos autores diferencian lo racional de lo razonable. No es fácil efectuar esta diferenciación que, en nuestro concepto, no tiene por qué

47. Sobre la relación entre el derecho y la filosofía, especialmente respecto de la justicia, cf. Miró Quesada (1987; 1994 y 1998).

48. Ayer sostiene esta tesis, que es aceptada por la mayoría de los empiristas lógicos. Carnap que, en su primera etapa, puede ser considerado como empirista lógico, en una etapa posterior, aunque sigue considerando que la filosofía debe reducirse al análisis de significaciones, supera el convencionalismo (Carnap, 1947).

hacerse. En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, *razonable* significa algo que tiene la propiedad de ser racional. Significa, además, fijar el precio de una mercadería de manera que tanto el comprador como el vendedor queden satisfechos. Para hacer esto es imprescindible efectuar un análisis del mercado. Y este análisis sólo puede hacerse utilizando una serie de procedimientos racionales como hacer una inferencia inductiva, o tomar en cuenta el cambio de estación, o conocer bien las artimañas de la competencia, etc. O sea, utilizando (aunque sea de manera muy intuitiva, cuando se trata de economía de trueque) recursos racionales.

Quienes pretenden establecer una diferencia entre lo racional y lo razonable dicen cosas vagas como, por ejemplo, que racional es el conocimiento que procede deductivamente, mientras que lo razonable procede de diferente manera. Pero ¿de qué manera ? Según Recasens Siches (Recasens Siches, 1959, 641 ss.) el término razonable tiene un significado muy amplio. Uno de ellos, muy importante, se presenta cuando surgen problemas en la interpretación de las normas jurídicas. Aunque en algunos casos la interpretación —sigue diciendo— puede valerse de la lógica deductiva, en otros es imposible utilizar este tipo de lógica. La lógica que debe utilizarse en estos casos es la lógica de lo *razonable*. Y lo razonable debe aplicarse en relación con la materia de las normas. Esta materia es histórica, se ha producido en alguna época determinada. Las normas se crean para orientar la conducta humana hacia la realización de valores. Por eso tienen un contenido axiológico. La razón lógica, abstracta e intemporal, que es muy importante para hacer inferencias en relación con la forma de las normas, falla cuando se le intenta aplicar a la materia de las mismas. En este caso, que es el predominante en el derecho, se debe utilizar el logos de lo humano. Este logos ha sido llamado por Ortega «razón vital e histórica»[49]. Para convencer al lector de que la lógica formal falla cuando se tiene que interpretar una norma Recasens Siches da el siguiente ejemplo:

> En una estación ferroviaria de Polonia había un letrero que transcribía un artículo del reglamento de ferrocarriles, cuyo texto rezaba: «Se prohíbe el paso al andén con perros».
>
> Sucedió una vez que alguien iba a penetrar en el andén acompañado de un oso. El empleado que vigilaba la puerta le impidió el acceso. Protestó la persona que iba acompañada del oso, diciendo que aquel artículo del reglamento prohibía solamente pasar al andén

49. El concepto orteguiano de razón histórica es bastante más profundo y complejo de lo que suelen creer la mayoría de sus discípulos; y tiene bastante que ver con la lógica formal. Sobre este punto cf. Miró Quesada, 1992.

con perros, pero no con otra clase de animales; y de ese modo surgió un conflicto jurídico, que se centró en torno de la interpretación de aquel artículo del reglamento.

De acuerdo con la tesis de Recasens, si se aplican los métodos de la lógica tradicional (es decir, de la lógica formal) tendremos que reconocer que la persona que iba acompañada del oso tenía indiscutible derecho a entrar junto con él al andén. No hay modo de incluir a los osos dentro del concepto «perros» (cf. Recasens Siches, 1959, 645). Basándose en este hecho, Recasens Siches considera que, cuando se trata de interpretar las normas jurídicas, la lógica formal no sólo es inservible sino dañina.

Aunque su libro sobre *Filosofía del Derecho*, en el que se encuentra el ejemplo del reglamento ferroviario es excelente como curso universitario, pues suministra un enorme cúmulo de información sobre los grandes temas iusfilosóficos, la tesis sobre la ineficacia de la lógica cuando se trata de interpretar las normas es muy imprecisa. Recasens Siches no cae en la cuenta de que el problema de interpretación suscitado por el reglamento ferroviario de Polonia se puede resolver con una simple aplicación de la interpretación extensiva, que es un caso particular de la interpretación analógica. Y la analogía se puede definir, con todo rigor, utilizando la teoría clásica de los conjuntos y la teoría de las relaciones (ambas teorías en un nivel muy elemental). Los jurisconsultos romanos utilizaban la analogía calificándola mediante adagios. Así el adagio *a minori ad majus* da a entender que si se prohibe algo porque tiene determinados rasgos distintivos, también queda prohibido aquello que tiene, por lo menos, los mismos rasgos. Dos objetos cualesquiera pueden ser diferentes, pero pueden tener un conjunto de rasgos comunes. *A minori ad majus* es la interpretación que debe hacerse en relación con el problema del perro y del oso en el andén de la estación ferroviaria. Es evidente que si un perro puede ser un estorbo, un oso lo será mucho más. Pero hay casos en que se procede en sentido contrario de acuerdo al adagio *a maiori ad minus*. Por ejemplo, si la ley permite prestar dinero al 10%, es obvio que se puede prestar a un interés menor[50].

Ahora bien, todos sabemos que hay casos en que es muy difícil saber si tal o cual objeto tiene o no tiene uno o varios rasgos distintivos. Pero esto no se debe a que la interpretación no se basa en la razón sino

50. El tema de la analogía en sus formas de *a minori ad majus* y *a majori ad minus*, que son formas del argumento *a fortiori*, es tratado con todo rigor por Alchourrón (en Alchourrón y Bulygin, 1991, cap. 1), utilizando la teoría de las relaciones. Un aspecto interesante, desde el punto de vista lógico, es que la aplicación de ambas formas no está justificada desde un punto de vista estrictamente lógico. Pero esta justificación se alcanza explicitando determinados presupuestos utilizados por quienes aplican dichas formas.

en lo razonable. Lo que sucede es que las normas jurídicas se refieren a casos empíricos y que, en consecuencia, los conceptos correspondientes tienen un inevitable margen de borrosidad. Por ejemplo puede ser a veces muy difícil distinguir entre un perro y un lobo. Mas la concepción de la analogía y de las diferencias existentes entre ella y la interpretación extensiva se definen, como hemos visto, utilizando propiedades elementales de los conjuntos y de las relaciones. Y estas definiciones son perfectamente *racionales y a priori*. Sólo se podría acudir a lo razonable para tratar de saber si lo que tenemos delante es un lobo o un perro. Pero no hay nadie que haya dicho esto, ni siquiera Recasens Siches.

3. *La deducción trascendental*

Para terminar no está de más tocar el tema de la *deducción trascendental,* en sentido kantiano, porque no pocos autores consideran que este tipo de deducción es *a priori*. Sin embargo sea o no, *a priori*, el hecho es que los resultados a los que llegó Kant son insostenibles. Si la deducción trascendental fuera un método válido, entonces el principio de causalidad impondría una relación de necesidad entre la causa y el efecto. Pero hoy sabemos que no es así, pues las leyes que rigen el decurso de los fenómenos físicos son probabilísticas. Es cierto que, como hemos dicho, el cálculo de probabilidades sólo puede desarrollarse mediante la demostración necesaria de sus teoremas. Mas para llegar a esta verdad no es necesaria ninguna deducción trascendental. Basta con analizar debidamente la estructura lógica y epistemológica de la física cuántica.

El método de la deducción trascendental se reduce, en último término, al método hipotético-deductivo que se utiliza para explicar los fenómenos y los hechos físicos. Cuando, debido a la aceptación universal de la física newtoniana, se tenía la convicción de que la relación entre la causa y el efecto era necesaria, si se hacía la hipótesis de que existía la categoría de causalidad como un principio del entendimiento, se explicaba con éxito dicha relación. Pero, debido a la índole hipotético-deductiva de la explicación kantiana, es posible encontrar diferentes maneras de explicar el mismo hecho. Una de ellas es la que hace Nicolai Hartmann. Para explicar el hecho desconcertante de que la relación entre la causa y el efecto es necesaria, recurre a la tesis de que esta necesidad se da porque la impone nuestra razón, pero que ella también se da en la realidad. Las categorías *a priori* de nuestra razón no coinciden siempre con las categorías que conforman la realidad pero, en algunos casos, hay coincidencia entre ellas. Entre el conjunto de las categorías racionales y el de las categorías ontológicas hay, según

Hartmann, una intersección de elementos. Mas la hipótesis de la intersección de los conjuntos de las categorías racionales con el conjunto de las categorías ontológicas, no es sostenible hoy día. En cambio sí es sostenible que toda teoría explicativa tiene que utilizar la lógica y, en consecuencia, debe recurrir al conocimiento *a priori*.

BIBLIOGRAFÍA

Alker, H. (1975), *El uso de la Matemática en el Análisis Político*, Amorrortu, Buenos Aires.

Ayer, A. (1936), *Language, Truth and Logic*, Dover, New York.

Carnap, R. (1937), *The Logical Syntax of Language*, Kegan Paul, Trench, Trubner.

Carnap, R. (1948), *Meaning and Necessity. A Study in Semantics & Modal Logic*, The University of Chicago Press, Chicago.

Dehem, R. (1958), *Traité d'Analyse Économique*, Dunod, Paris

Ewing, A. C. (1969), «The Linguistic Theory of *A priori* Propositions», en H. D. Lewis (ed.), *Clarity is not Enough*, George Allen & Unwin, New York.

Hartmann, N. (1925), *Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntniss*, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig.

Heyting, H. (1956), *Intuitionism, an Introduction*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.

Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag.

Kerlinger, F. N. (1964), *Foundations of Behavioral Research*, Holt, Reinhart & Winston, New York/Chicago/San Francisco/Toronto/London.

Kitcher, P. (1984), *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, New York/Oxford.

Kleene, S. C. y R. E. Vesley (1965), *The Foundations of Intuitionistic Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amstedam.

Kneale, W. (1969), «*Are Necessary Truths True by Convention?*», en H. D. Lewis (ed.), *Clarity is not Enough*, George Allen & Unwin, New York.

Levin, K. (1936), *Principles of Topological Psychologie*, McGraw-Hill, New York/London.

Kripke, S. (1985), *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México.

Miró Quesada, F. (1987), «La naturaleza del conocimiento matemático. Crítica a un libro de Philip Kitcher»: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XIX/57, pp. 109-136.

Miró Quesada, F. (1988), «Lógica jurídica idiomática», en *Actas del III Congresso Brasileiro de Filososofia do Direito*.

Miró Quesada, F. (1992), *Razón e historia en Ortega y Gasset*, Ariel, Lima.

Miró Quesada, F. (1995), *Ratio Interpretandi. Curso de Filosofía del Derecho*, Universidad de Lima. Edición interna para uso de los estudiantes.

Miró Quesada, F. (1996), *Ensayo de una fundamentación de la ética. Curso de Filosofia del Derecho*, Universidad de Lima. Edición interna para uso de los estudiantes.

Moreno, J. L. (1954), *Fondements de la Sociologie*, PUF, Paris.
Ortega y Gasset, J. (1941), *Dilthey y la idea de la vida*, Revista de Occidente Madrid.
Peano, G. (1895), *Formulaire de Mathématiques*, Torino.
Putnam, H. (1975), *Mind, Language and Reality,* Cambridge University Press, Cambridge MA.
Quine, W. v. O. (1961), *From a Logical Point os View*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Recasens Siches, L. (1959), *Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
Reichenbach, H. (1938), *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Chicago.
Reichenbach, H. (1948), *Philosohpic Foundations of Quantum Mechanics*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
Schlick, M. (1938), *Gesammelte Aufsätze (1926-1936)*, Gerold & CO, Wien.
Schumpeter, J. A. (1959), *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York.
Tryon, R. C. y D. E. Bailey (1970), *Cluster Analysis*, McGraw-Hill, New York/ St. Louis/San Francisco/Dusseldorf/London/Mexico/Panama.
Ueberweg, (1927), *Die Philosophie des Altertums*, Mittler & Sohn, Hamburg.

EL MUNDO EXTERNO

Alejandro Herrera Ibáñez

¿Existe efectivamente el mundo que creo que me rodea? O dicho de otra manera: ¿existe todo aquello que doy por sentado como existente? El lector de inclinaciones filosóficas se ha hecho quizás alguna vez en su vida una pregunta como las anteriores, o alguna similar, como: ¿cómo sé que lo que está frente a mí en este momento realmente existe?, ¿cómo sé que no es una ilusión?

Al hacerse este tipo de preguntas se está planteando uno de los problemas clásicos de la filosofía, comúnmente conocido como *el problema del conocimiento del mundo externo*. Sin embargo, no se trata de uno de los problemas de más antigua —aunque sí noble— prosapia en la historia de la filosofía, en el sentido de que haya surgido desde los inicios de la reflexión filosófica. El conocimiento de la existencia del mundo externo no se planteó como problema sino hasta la llegada de la filosofía moderna, en la que los problemas acerca del conocimiento ocuparon un lugar preponderante en el análisis filosófico. Descartes es considerado como el primer filósofo que lo planteó de manera explícita y acuciante.

Obsérvese que al preguntar por el mundo externo se está presuponiendo la existencia de un mundo interno. ¿Dónde termina uno y dónde comienza el otro? Podríamos, a primera vista, pensar que todo lo que está más allá de la superficie de mi piel pertenece al mundo exterior. Así, todo lo que puedo tocar, por ejemplo, con la mano, es exterior a mí. Sin embargo, si no tomo como criterio el sentido del tacto, sino el de la vista, podría poner mi mano frente a mis ojos y podría preguntarme: ¿cómo sé que esta mano que estoy viendo existe? En este sentido, todo mi cuerpo es también exterior a mí. ¿Pero qué es lo que entonces queda de mí? Una respuesta podría ser que quedo yo como sujeto cognoscente. Pero, ¿puedo concebirme como sujeto cognoscente

sin cuerpo alguno, sin ningún órgano corporal sensitivo? En la respuesta a estas preguntas reside la aceptación del problema o su rechazo como un seudoproblema. En la filosofía contemporánea, Wittgenstein argumentó poderosamente contra la legitimidad de este problema de la filosofía moderna, pero ha habido quienes sostienen que, a pesar de la argumentación wittgensteiniana, el problema sigue teniendo vigencia.

El planteamiento tiene dos variantes. Si nos preguntamos si existe el mundo externo, estamos en la variante metafísica. Si nos preguntamos cómo es que sabemos que existe el mundo externo, estamos en la variante epistemológica o gnoseológica. El primer planteamiento es, desde luego, más radical, pues —a diferencia del segundo— no presupone la existencia de dicho mundo. Sin embargo, el primer planteamiento lleva inevitablemente al segundo. Cuando la respuesta va encaminada a mostrar que dicho mundo existe y cómo es que lo sabemos, se está adoptando la posición del realismo (que se subdivide, de acuerdo con lo anterior, en *realismo metafísico* y *realismo epistemológico*). Si, en cambio, se quiere mostrar que tal mundo no existe o que no podemos saber si existe, se está adoptando la posición del idealismo (que a su vez se subdivide en *idealismo metafísico* e *idealismo epistemológico*).

Con la duda metódica Descartes puso en crisis nuestra creencia en el carácter fidedigno de los datos de nuestros sentidos. ¿Cómo saber —se preguntaba— que el mundo que creo percibir no es el producto de una ilusión o de las malas artes de un genio engañador? Después de todo, sabemos que a menudo nuestros sentidos nos engañan; y si nos engañan una, dos o tres veces, ¿qué garantiza que no nos estén engañando siempre? Preguntas de este tipo ya habían dado lugar al surgimiento del *escepticismo* en la filosofía griega antigua. Descartes trata de evitar la posición escéptica, y para ello acude a la formulación del *cogito* y a la credibilidad de Dios. A través de las ideas claras y distintas que Dios ha puesto en nosotros, Descartes llega al mundo externo. Tanto él como Locke son realistas, y sostienen que accedemos al mundo mediante las ideas que de sus objetos se nos presentan. Siendo estas ideas representaciones de la realidad, esta posición es conocida como *realismo representativista*.

Berkeley, en cambio, desarrolla las tesis de Descartes hasta sostener que lo único a que tenemos acceso son las ideas que se nos presentan. Para Berkeley las ideas no representan las cosas u objetos reales, sino que ellas mismas son reales. Para él, las ideas y los objetos reales son una y la misma cosa. El idealismo berkeleyano consiste en afirmar que no hay más realidad que la realidad percibida, tesis que quedó plasmada en su famoso *dictum*: *Esse est percipi* («Ser es ser percibido»). A partir de esta posición es posible sostener que el sujeto cognos-

cente sólo cuenta con la certeza de sí mismo y de sus propias ideas, quedando así completamente solo en el universo. Esta posición es la del *solipsismo*, que fue claramente vista por Hume. Tenemos, pues, que el realismo tiene que vencer los argumentos del escepticismo, y que el idealismo corre el peligro de caer en el solipsismo.

La tesis fundamental del realismo es que hay objetos cuya existencia es independiente de que los conozcamos, percibamos o sintamos. Dichos objetos constituyen el llamado «mundo externo».

Por su parte, el idealismo sostiene que todos los objetos dependen de nuestras facultades epistémicas o cognitivas. Entre estas formulaciones de ambas tesis se mueven diversas clases de realismo y de idealismo según la clase de dependencia o independencia que afirmen que se da entre los objetos y el sujeto cognoscente. Tendremos, así, realismo directo e indirecto, realismo ingenuo, neorrealismo, realismo perspectivista, realismo de sentido común, realismo representativista (o teoría causal), realismo crítico, realismo científico, etc., así como idealismo absoluto, idealismo moderado, idealismo crítico, idealismo trascendental, fenomenenismo, antirrealismo, etcétera.

En cuanto al problema del conocimiento del mundo externo, es común ver que se trate el idealismo como fenomenismo (también se usa mucho la expresión «fenomenalismo», por influencia del inglés). En el siglo XVII, Leibniz sostuvo un fenomenismo interesante. En una reflexión encaminada a distinguir los fenómenos reales y los imaginarios, hizo notar que la vivacidad y la coherencia no son características exclusivas de los primeros. En el sueño se pueden tener «experiencias» tan vivas y tan coherentes que pueden pasar por reales (tal era el caso, quizás, de los propios sueños de Leibniz). Su conclusión fue que lo que permite hacer la distinción son los criterios de predictibilidad, explicabilidad y regularidad, *i. e.*, el tener un comportamiento legaliforme. Los fenómenos que se comportan de tal manera se diferencian de los otros en ser «fenómenos bien fundados», pero al fin y al cabo fenómenos. Nótese, sin embargo, que este fenomenismo no es incompatible con un realismo que sostuviese que la presencia de tales fenómenos bien fundados nos permite inferir la existencia de objetos reales. Dichos fenómenos serían representaciones de tales objetos. El fenomenismo, sin embargo, se ve enfrentado a dificultades que analizaremos más adelante.

La tradición idealista inaugurada por Berkeley tuvo gran fuerza durante mucho tiempo, desde Kant hasta Bradley. Después vino el contraataque realista, comenzando con el ataque de Moore a Bradley. Más recientemente en filosofía de la ciencia se ha revivido la polémica, a través del debate entre el realismo científico y el antirrealismo. Pero desde fuera ambos contendientes han sido seriamente cuestionados por filósofos como Heidegger y Wittgenstein.

El idealismo trascendental de Kant es difícil de clasificar, a pesar de su nombre. En la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* hay un pasaje que lleva por título «Refutación del idealismo» (título que posteriormente usaría Moore en el artículo en que inicia el ataque de los realistas del siglo XX). En él ataca los idealismos de Descartes y de Berkeley, cuyas posiciones denomina, respectivamente, «idealismo problemático» e «idealismo dogmático» (como dijimos arriba, la posición de Descartes suele caracterizarse como realista representativista). Por un lado, para Kant sólo podemos conocer los fenómenos, siendo su contraparte —los noúmenos— incognoscibles. Por otro lado, para él no podemos tener conciencia de nosotros mismos si no tenemos conciencia de las cosas materiales. El mundo material no es, pues, una mera imaginación, ni es posible que tengamos certeza de nosotros mismos y que al mismo tiempo dudemos del mundo material. Aunque su posición no es típicamente idealista, posteriormente se inspiraron en él los defensores del idealismo absoluto: Fichte, Schelling y Hegel.

Para el idealismo crítico de Fichte, el pensamiento y la inteligencia no se pueden explicar en un sistema de causas y efectos. Luego una auténtica explicación de las cosas debe hacerse a partir del intelecto. Schelling, por su parte, defendió un idealismo absoluto (a pesar de que el título de una de sus obras parece indicar que defendería un idealismo trascendental), según el cual, mientras que todas las cosas están condicionadas por otras cosas, la mente es absoluta y no está determinada por nada en absoluto. Hegel, finalmente, defiende un «idealismo filosófico» según el cual los seres finitos no son genuinamente reales. La influencia de Hegel en la segunda mitad del siglo XIX se hizo sentir con el surgimiento del neohegelianismo. Entre los principales neohegelianos de este período cabe mencionar a Green, Bradley, Bosanquet, Caird, Seth y Royce, y de la primera mitad del siglo XX se puede mencionar a McTaggart, Oakeshott y Blanshard.

En la Inglaterra de fines del siglo XIX y principios del XX, las figuras dominantes eran Bradley y Bosanquet. Bradley había dirigido un poderoso ataque contra el realismo de sentido común mostrando que éste llevaba a contradicciones. Su gran influencia durante la primera década del siglo XX en Inglaterra fue seguida por los primeros ataques contra el idealismo por parte de Russell y de Moore.

En un influyente artículo titulado «The Refutation of Idealism» Moore atacó lo que llamó «el idealismo moderno» mediante un detallado análisis del *esse est percipi* berkeleyano. Moore defiende en él la posición del *realismo de sentido común*, según la cual aprehendemos directamente las cosas materiales y sabemos de su existencia con tanta certeza como la que tenemos de nuestros propios actos de conciencia. Sin embargo, no se quedó con esta tesis. Posteriormente pensó que lo

que conocemos son datos sensibles, y se enfrentó al problema de cuál es la naturaleza de dichos datos, y cuál es la relación de éstos con las cosas materiales. Analizó igualmente el fenomenismo y el representacionismo, encontrando graves dificultades en ellos.

Una de las principales objeciones de Moore y de Russell al idealismo era que no hacía la distinción entre el acto de percepción y el objeto de ese acto. Así, los colores y las figuras son objetos del acto de percepción en tanto que el dolor y el placer son actos de percepción. Poniendo en acción su método de análisis lingüístico, Moore atacó igualmente otras tesis de Bradley, como la de que el tiempo, aunque no sea real, debe existir; afirmación que descansa en el supuesto de que todo lo que puede ser pensado debe existir de alguna manera para poder ser pensado. En el análisis de Moore, Bradley no se percató de que aunque las oraciones «los unicornios son objetos de pensamiento» y «los leones son objetos de cacería» tienen la misma forma gramatical, son de una forma lógica totalmente diferente, lo cual se ve en el hecho de que si se ha de cazar leones, debe haber leones, mientras que si se ha de pensar unicornios, no se sigue que deba haber unicornios. De esta manera dio Moore un fuerte, aunque no contundente, golpe a la tesis de la existencia de objetos ideales. La debilidad del argumento mencionado se encuentra en no haber hecho la distinción entre diferentes sentidos del verbo «haber».

Russell, por su parte, llevó a cabo su ataque en varios lugares. En *The Problems of Philosophy* acude a la distinción entre apariencia y realidad, argumentando que cuando vemos una mesa desde diferentes ángulos, ésta se nos presenta con diferentes apariencias, y es a partir de estas diferentes figuras aparentes que nosotros construimos la figura real. Luego la figura real es inferida a partir de las apariencias vistas. Éstas se nos presentan en datos sensibles, los cuales son de naturaleza privada para cada observador. Pero nosotros queremos que los diferentes observadores, cada uno con sus propios datos sensibles de la mesa, observen la misma mesa y se sienten a la misma mesa. Tiene que haber, por lo tanto, objetos públicos neutrales y permanentes que sean independientes de nuestros propios datos sensibles. Se trata, en realidad, según Russell, de una hipótesis de sentido común. Si un gato estuviera constituido sólo por datos sensibles, no podríamos decir que está hambriento, pues sólo nuestra propia hambre puede ser un dato sensible para cada uno de nosotros por separado.

La posición de Russell que acabamos de describir es afín a la posición del *realismo perspectivista* y a las *teorías de la apariencia*, con la salvedad de que Russell infiere la existencia de objetos públicos neutrales. Para los perspectivistas siempre percibimos datos o cualidades sensibles desde alguna perspectiva, por lo cual tendríamos que decir, por

ejemplo: «la mesa es elíptica desde aquí», lo cual es lingüísticamente un tanto raro, pues el verbo adecuado en la oración anterior es «parece», en lugar de «es». El problema del perspectivismo reside en que trata de manera igual todas las perspectivas, de manera que no podemos decir cómo es en sí la mesa, teniendo que contentarnos con afirmar que es redonda desde aquí y elíptica desde ahí. Las teorías de la apariencia incurren también en dificultades, pues aunque pudiesen ocuparse del problema de las perspectivas, no todas las experiencias están relacionadas con ellas. En las experiencias alucinógenas, por ejemplo, un solo objeto puede ser percibido como dos o más objetos desde la misma perspectiva.

El *neorrealismo* —abrazado en la primera década del siglo por Holt, Marvin, Montague, Perry y otros— trató de dar cuenta de las ilusiones (naturales o alucinógenas) mediante la *teoría selectiva*. Según ésta, las diferentes apariencias de un objeto son propiedades igualmente intrínsecas y objetivas, de manera que una mesa que es redonda para un observador y elíptica para otro, es igualmente redonda y elíptica. Tales apariencias no son privadas (pueden incluso ser fotografiadas). Es el sistema nervioso el encargado de seleccionar en cada caso una de las múltiples apariencias que posee el objeto. La dificultad grave de esta teoría consiste en que no da ningún lugar al error y en que pierde sentido hablar de ilusiones, alucinaciones o malas percepciones. En otras palabras, explica las ilusiones eliminándolas.

Más difundido que los anteriores ha sido el realismo representativista o teoría causal de la percepción, según la cual, a diferencia del realismo directo, el contacto con los objetos externos se da indirectamente, por intermediación de representaciones de éstos, las cuales son causadas por dichos objetos. Tales representaciones han recibido diferentes nombres, por ejemplo, ideas (Descartes, Locke), impresiones (Hume), datos sensibles (Russell, Price), fenómenos (Leibniz, Mill, Mach), todos los cuales son directamente percibidos, y a través de los cuales se infiere la existencia de objetos externos. El atractivo de este tipo de realismo reside en que se [illegible] científica de los procesos causales que tienen lugar desde el objeto percibido hasta el cerebro. A ello se debe su buena acogida entre los neurofisiólogos. Además este tipo de realismo puede explicar satisfactoriamente las ilusiones, los sueños y las alucinaciones. Sin embargo, la gran dificultad del representacionismo consiste en que no permite el contacto directo con los objetos. Lo único que el sujeto conoce directamente son sus sensaciones y sus datos sensibles. Los objetos «reales» son obtenidos por una conjetura o inferencia inductiva de cuya validez no podemos estar nunca seguros. No podemos inclusive saber si las representaciones que conocemos son adecuadas a sus objetos. Además,

este realismo nos transmite la imagen de una mente instalada en el cerebro —o, peor aún, la de un homúnculo— observando una especie de tarjetas que representan algo que no puede ser conocido. Finalmente, es poco creíble que estemos constantemente efectuando inferencias realistas a partir de nuestros datos sensibles y que, además, seamos plenamente conscientes de éstos en cuanto tales.

Otra variante ha sido la del *realismo crítico*, surgido en la segunda década del siglo en Estados Unidos con autores como Drake, Rogers, Santayana, Strong y, posteriormente, en los años treinta, Lovejoy, Pratt y Sellars. En una versión de este realismo, los datos sensibles —aunque objetos de conocimiento inmediato— son vistos desde el principio como contenidos de una experiencia sensorial que hace referencia a algo externo. Se trata de un «contenido mental intuido» referido a un objeto externo. Este contenido se ha descrito como un dato que es generado por la acción del objeto sobre los órganos sensitivos y sobre el sistema nervioso, de tal manera que no se trata de propiedades intrínsecas de los objetos externos. Por eso se ha descrito ésta también como una *teoría generativa*. Al igual que el representativismo, esta teoría se adapta bien a los procesos causales descritos por la neurofisiología, y en ella el contenido intuido caracteriza también al objeto externo. Sin embargo, la teoría es también blanco de las críticas al realismo representativista por el lado de las dificultades planteadas a los datos sensibles y su relación con los objetos externos.

La variante contemporánea del idealismo posterior a Bradley es conocida como «fenomenismo». Su principal defensor fue Price, y se caracteriza por reducirse a una teoría de la percepción. Según Ayer, el fenomenismo sostiene que los objetos físicos son construcciones lógicas a partir de datos sensibles. Como se puede ver por esta formulación, el fenomenismo se diferencia del representativismo en que mientras que éste infiere, a partir de los datos sensibles, la existencia de objetos físicos, aquél construye dichos objetos con los datos sensibles mismos. Percibir una caja de cerillas implica, según Ayer, decir que dicha caja existe, y el enunciado de que tal caja existe debe equivaler a un enunciado sobre datos sensibles. No es que la caja de cerillos sea un compuesto literal de datos sensibles, o que dicha caja sea una ficción. Se trata simplemente de que los enunciados sobre objetos físicos son de alguna manera reducibles a enunciados sobre datos sensibles, aunque no se diga en ambos exactamente lo mismo. Una objeción fuerte a este tipo de fenomenismo proviene de la noción de causa. Aceptando que tiene sentido decir que los objetos físicos ejercen poderes causales en ocasiones en que nadie los percibe, puede haber ciertos sucesos físicos no observados que tengan relaciones causales con otros sucesos, observados o no. De acuerdo con este fenomenismo, un suceso físico no

observado se debe reducir a un conjunto de sucesos sensoriales posibles. Pero un conjunto de sucesos posibles no puede tener ninguna eficacia causal. Por tanto, el fenomenismo no puede explicar la eficacia causal de sucesos físicos no observados. Se notará, sin embargo, que este tipo de fenomenismo parece encontrarse en una frontera borrosa entre el realismo y el idealismo.

Sea como fuere, hemos visto que tanto la posición realista como la idealista pueden ser blanco de diversas y poderosas objeciones. Puesto que la tendencia del hombre común es hacia el realismo, el problema del conocimiento del mundo externo suele abordarse, como en gran parte lo hemos hecho aquí, desde la perspectiva realista. Es, en efecto, el realista quien se plantea la duda sobre la existencia del mundo externo y quien trata de resolverla apelando a un realismo directo o indirecto, cuyas variedades hemos mencionado aquí.

Suele suceder en la discusión filosófica que cuando un debate en torno a alguna cuestión se prolonga, agotándose los argumentos a favor y en contra, surja una tercera posición que intente superar las dos primeras argumentando que éstas han planteado mal el problema o que han creado un problema en donde no lo hay. La cuestión sobre la existencia del mundo externo no es la excepción. Dos figuras sobresalientes del siglo XX y filosóficamente muy diferentes —Heidegger y Wittgenstein—, han optado por criticar el debate mismo. Para Heidegger no debemos escandalizarnos de que aún no se haya encontrado una prueba contundente de la existencia del mundo externo. De lo que sí debemos escandalizarnos, según él, es de que aún se continúe buscando dicha prueba, pues este supuesto problema no existe ni metafísica ni epistemológicamente. El mundo externo no debe concebirse como algo que se añade al sujeto. En realidad no hay nada añadido, y ni siquiera hay sujeto, pues éste no es un ente, sino más bien un «estar en». Se trata, más que de un ente, de una situación. Y el mundo mismo no es ni un ente ni una colección de entes, sino más bien una «apertura de la Existencia a los entes». El ente no está en el mundo, sino que *consiste* en «ser-en-el-mundo». Luego, el mundo está ya dado en la noción de ente. Se trata, por tanto, más bien de un supuesto. No se puede tratar de llegar a él epistemológicamente, pues en ese sentido ya se encuentra presente en la noción misma de ente.

A una conclusión muy similar llega Wittgenstein, armado éste además con su propósito metodológico de disolver los viejos problemas filosóficos, poniendo así al desnudo su carácter seudoproblemático. Como hemos visto, la variante realista más popular ha sido la del representativismo, la cual tiene gran similaridad con la variante más popular del idealismo, esto es, el fenomenismo. En ambos casos el sujeto cognoscente sólo tiene acceso a, o —como diría Russell— conocimien-

to directo de, los datos sensibles (*sense-data* o *sensa*, en la terminología original). Como ya lo señalamos, el representativista se ve enfrentado al problema de justificar el paso inferencial de los datos sensibles a la existencia de los objetos representados por ellos. Además, tanto este realista como el fenomenista han sido acusados de caer en el solipsismo, el cual supone que el sujeto cognoscente tiene acceso únicamente a sí mismo y a sus datos sensibles. Ahora bien, aun suponiendo que en una situación como ésta se pudiese hablar —como Russell en algún momento quiso— de objetos públicos neutrales, surge la pregunta de qué sucede con el lenguaje en relación con los datos sensibles. ¿Es posible nombrarlos con el fin de que sean reconocidos por otros sujetos? Desde luego que no, pues ningún otro sujeto tiene más acceso que el acceso privilegiado que cada sujeto tiene a sus propios datos sensibles. Siendo esto así, cabe entonces preguntarse si es posible que cada sujeto nombre sus propios datos sensibles de manera tal que pueda afirmarse que cada quien tiene un *lenguaje privado*, es decir, un lenguaje no compartido, para uso exclusivo y personal, que sirva para, digamos, etiquetar cada uno de nuestros *sensa*. A primera vista, no parecería haber dificultad alguna para realizar tal tarea: al dato sensible X le asigno el nombre «X», luego hago lo mismo con el dato Y, y así sucesivamente. Pero hagamos ahora un experimento mental más concreto. ¿Qué nombre le daríamos al dato sensible *rojo*, por ejemplo? ¿Lo llamaríamos «rojo»? No parecería haber nada de privado en un nombre así. ¿Lo llamaríamos entonces, digamos, «@#»? La respuesta de Wittgenstein es que la noción misma de lenguaje privado es absurda. Se trataría de una contradicción en los términos, semejante a la manifestada en la expresión «guerra pacífica». Wittgenstein introdujo la noción de lenguaje privado en las *Investigaciones filosóficas* (§ 243) de la siguiente manera:

> ¿Pero podríamos imaginarnos también un lenguaje en el que una persona pudiese escribir o expresar verbalmente sus experiencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo y demás— para su uso privado? —Bueno, ¿acaso no lo podemos hacer así en nuestro lenguaje ordinario? —Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras individuales de este lenguaje se han de referir a lo que sólo puede ser conocido para la persona que habla; para sus sensaciones privadas inmediatas. De manera que otra persona no pueda entender el lenguaje.

Wittgenstein argumenta que no puede haber nunca un lenguaje privado porque, por definición, todo lenguaje es público. El lenguaje es una institución social, un medio de comunicación socialmente aprendido, una forma de vida socialmente contextualizada. De aquí se des-

prende que no tiene sentido preguntarse si hay un mundo externo, como opuesto a un mundo interno de sensaciones con nombres totalmente privados. Hay sólo un mundo, y éste es público, así como el lenguaje que a él se refiere. De esta manera, el problema se desvanece.

El argumento wittgensteiniano del lenguaje privado ha hecho correr ríos de tinta en la filosofía analítica. Algunos filósofos, como Héctor-Neri Castañeda, han cuestionado la tesis witggenteiniana, pero la mayoría la ha aceptado, no sin antes tratar de desentrañar su no tan claro significado.

Desde luego, tanto Heidegger como Wittgenstein son realistas, pero la diferencia está en que no intentan acceder a la realidad desde las sensaciones del sujeto cognoscente ni desde la distinción entre mundo externo y mundo interno. El mundo es para ellos una condición de posibilidad, un supuesto y no un punto de llegada. También otros filósofos han intentado defender el realismo sin meterse en la polémica aquí expuesta. Así, el neotomista Bernard Lonergan parte de un análisis de los actos cognoscitivos, y mediante un argumento trascendental intenta explicar y justificar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo. Analizando la noción de juicio fáctico, concluye que este tipo de juicios no sólo son posibles, sino que de hecho ocurren; y si es así, también ocurren sus condiciones, o sea, la realidad en la que se verifican experiencialmente.

No todos creen que el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado haya disuelto el problema del conocimiento del mundo externo. Bruce Aune, por ejemplo, sostiene que la crítica de Wittgenstein no se aplica a los defensores de los datos sensibles, pues éstos jamás sostuvieron que la referencia a dichos datos tuviese que ser de carácter privado, en el sentido fuerte que Wittgenstein da al adjetivo «privado». Los intentos por fundamentar nuestro conocimiento del mundo externo han continuado. Las tesis realistas que hemos expuesto hasta aquí se han abocado en su mayoría a fundamentar nuestro conocimiento del mundo externo en nuestras sensaciones. Podríamos agrupar estas tesis bajo el nombre «fundacionismo tradicional», y hemos visto sus dificultades. Recientemente, Pendlebury ha propuesto un «fundacionismo de sentido común» que no incurra en las dificultades del fundacionismo tradicional. Partiendo de la tesis de que nuestro conocimiento del mundo se basa en la experiencia sensible, sostiene que nuestra experiencia sensible no es tan desnuda como la ha pintado el fundacionismo tradicional. No sólo vemos manchas o escuchamos sonidos, sino que estas experiencias siempre se dan interpretadas. Vemos manzanas rojas, oímos gritos agudos, etc. Además, los contenidos de la experiencia sensible no son sólo meras cosas o propiedades. Dichos contenidos son siempre proposicionales, es decir, se refieren a estados de co-

sas. Y, finalmente, toda experiencia sensible es aceptada cuando funciona como una creencia. Pendlebury concluye que el conocimiento del mundo que nos rodea se funda en este tipo de experiencias sensibles, y no en los datos sensibles defendidos por el fundacionismo tradicional.

De manera similar, Bruce Aune defiende la legitimidad del problema del conocimiento del mundo externo, y hace una propuesta realista en que la tan criticada inferencia desde los datos sensibles hasta sus objetos correspondientes se justifica en la actualidad mediante criterios epistémicos razonables con los que anteriormente no se contaba, como el de inferencia experimental, proporcionado por el teorema de Bayes, que utiliza la noción de probabilidad. Para Aune, la inducción bayesiana nos permite decir que una inferencia inductiva que se apega a los requisitos del cálculo de probabilidades es una inferencia válida a la cual es razonable acudir, por ejemplo, para concluir razonablemente que el mundo externo existe. La propuesta de Aune es, sin embargo, muy elaborada y técnica como para suponer que el hombre común y corriente acude o ha acudido a ella en caso de duda.

A pesar, pues, del ataque wittgensteiniano, el debate entre realistas e idealistas o fenomenistas no ha perdido fuerza. En la filosofía contemporánea ha cobrado nueva vida en el ámbito de la filosofía de la ciencia, bajo el nuevo ropaje del debate entre realistas científicos y antirrealistas. En los extremos de estas posiciones, el realista científico, por un lado, sostiene que la ciencia se ocupa de la descripción de objetos y hechos totalmente independientes de nuestras teorías, pues con o sin éstas los objetos están ahí fuera para ser estudiados. Los científicos tienden en general a ser realistas de este tipo, dotados como están de lo que Russell llamó en otro contexto un «robusto sentido de la realidad». Por otro lado, los antirrealistas sostienen que todos los términos con que nos acercamos a la «realidad» están «cargados de teoría». Si vemos la teoría como un par de anteojos internos, los antirrealistas extremos sostienen que siempre vemos a través de dichos anteojos, por lo que nunca conocemos la realidad independientemente de nuestros esquemas conceptuales y teóricos. Un gran número de filósofos se han adherido al antirrealismo, dando así una vuelta al combate que el idealismo parecía haber perdido contra el realismo en la primera mitad del siglo XX. Kuhn y Feyerabend pueden mencionarse como pioneros anglosajones. En la filosofía llamada «continental» algunos mencionan a Althusser y a Foucault. Otros filósofos antirrealistas notables son Michael Dummett, Crispin Wright, Davidson y los davidsonianos (como McDowell, Dennett, Wallace y Platts), Richard Rorty, y Bas van Fraassen. Algunos colocarían también aquí a Hilary Putnam, pero éste merece mención aparte. Entre los realistas se encuentran tam-

bién connotados filósofos, como Wilfrid Sellars, Roderick Chisholm, Ian Hacking, Ronald N. Giere, Brian Ellis, Michael Devitt y Paul M. Churchland.

A este respecto, se suele dividir la filosofía de Putnam en dos etapas: la realista (anterior a 1981) y la antirrealista (a partir de ese año, con la publicación de *Reason, Truth and History*). Sin embargo, el propio Putnam no se ha considerado un antirrealista. Oponiéndose, a partir de 1981 al «realismo metafísico» (expresión que toma prestada de Hartry Field), propone lo que llama «realismo interno». Esta expresión suscitó, en su opinión, tantos malentendidos que luego manifestó que una caracterización más feliz podría haber sido la de «realismo pragmático», pues sostiene que su realismo interno es un *realismo*. Las descripciones que el propio Putnam da de esta posición desconciertan a sus comentadores, pues a veces parece inclinarse declaradamente hacia el antirrealismo, y en otras ocasiones hacia una posición intermedia entre el realismo metafísico y el antirrealismo. Para el realismo interno, una misma situación puede ser descrita de diversas maneras, y no hay objetos que existan independientemente de nuestros esquemas conceptuales, aunque, por otro lado, sí estén ahí para ser descubiertos. En una de sus formulaciones más recientes, Putnam ha sostenido que el realismo interno proporciona sólo un cuadro, pero no una teoría. Según este cuadro, los objetos son teórico-dependientes, lo que significa que dos teorías que tengan ontologías incompatibles pueden ser ambas correctas en el sentido de que «en ciertos contextos» pueden proporcionar representaciones igualmente buenas. Además, para Putnam el realismo metafísico tampoco es una teoría, sino sólo un cuadro. En nuestro medio, el realismo interno putnamiano ha sido sometido a severas críticas por parte de Adolfo García de la Sienra, para quien resulta, después del análisis, incomprensible, y de Guillermo Hurtado, para quien resulta contradictorio. El propio Putnam se ha alarmado por las interpretaciones que los antirrealistas han dado a su posición. Así, en entrevista se ha quejado de que su ataque al realismo metafísico ha sido utilizado por Rorty y otros para defender una posición relativista, que él no suscribe. En entrevista también, ha declarado ser realista, afirmando que sostener que no hay una sola descripción completa y verdadera de la realidad —digamos, la descripción científica— no implica el abandono de la noción de un mundo objetivo al que se deben adecuar nuestras descripciones.

Entre los realistas científicos cabe mencionar a Paul M. Churchland, discípulo de Wilfrid Sellars. Para Churchland, adoptar una actitud antirrealista equivale a ya no poder hablar de verdad, falsedad o de existencia real, y a abandonar la distinción entre creencias teóricas y creencias perceptuales.

Churchland defiende una posición reduccionista y antimentalista respecto al problema mente-cuerpo (incluso ha acuñado el término «neurofilosofía»). Otro realista que ha argumentado contra el antirrealismo es Michael Devitt, quien ha criticado que no se distinga la cuestión metafísica de la cuestión semántica acerca de la verdad, respecto al problema del mundo externo. Aboga por un realismo de sentido común y por un realismo científico, de donde pasa a defender también la teoría de la correspondencia de la verdad, en términos de referencia, la cual a su vez es explicada por una teoría causal. Critica las tesis relativistas y constructivistas de Kuhn y, en general, de los estructuralistas y postestructuralistas, así como las posiciones de van Fraassen, Davidson, Rorty, Putnam, Dummett y otros; y defiende el papel de la inferencia hacia la mejor explicación al argumentar a favor del realismo. Para Devitt no hay conflicto entre el realismo de sentido común y el realismo científico; y aunque no hay respuestas contra el escepticismo, éste carece de interés. Caracteriza a van Fraassen como un realista de sentido común y como un antirrealista científico. El realismo científico, según Devitt, postula entidades no observables con el fin de explicar el comportamiento y las características de las entidades observadas.

Uno de los principales antirrealistas es Bas van Fraassen. Su posición es precedida por un cambio de actitud respecto del desarrollo de las ciencias, motivado principalmente por el enfoque sociológico de Kuhn, que dio lugar a una serie de modelos evolucionarios, revolucionarios o gradualistas del desarrollo científico. A pesar de ello, la mayoría de los científicos y filósofos de la ciencia se han apegado a la tesis de que sólo el realismo puede dar cuenta de las regularidades de los fenómenos observables y de la utilidad de las teorías científicas. Bas van Fraassen ha argumentado contra las posiciones realistas, encontrándolas insuficientes. Pero no contento tampoco con algunas formulaciones antirrealistas, ha elaborado otra versión antirrealista a la que ha llamado «empirismo constructivo», con la que ha querido superar algunas dificultades planteadas al antirrealismo, como la de que no puede dar cuenta del interés de los científicos por probar las implicaciones remotas de sus teorías cuando éstas se ven sólo como meros dispositivos de cálculo o como métodos de representación en los que la falla de una prueba no se ve como una refutación, sino sólo como una limitación de la aplicabilidad de la teoría. Para van Fraassen las teorías científicas no dan una explicación literalmente verdadera de cómo es el mundo, sino sólo una explicación empíricamente adecuada de las cosas y sucesos observables del mundo. La obra de van Fraassen ha tenido una gran influencia. Sin embargo, hay quienes han encontrado su antirrealismo —o su empirismo constructivo, si se quiere— igualmente insatisfactorio.

Arthur Fine, por ejemplo, no satisfecho con ninguna de las dos posiciones, ha propuesto lo que ha llamado «una actitud ontológica natural» hacia la ciencia, consistente en dejar que ésta hable por sí misma, sin ser sometida a interpretaciones realistas o antirrealistas. Esta posición ha sido adoptada también por Michael Gardner y por Ian Hacking. Toda una multitud de realistas —como Richard Boyd, Churchland, Brian Ellis, Ronald Giere, Clark Glymour, etc.— ha cuestionado las tesis de van Fraassen en un volumen acompañado de las respuestas de éste.

Tratando, una vez más, de superar la dicotomía realismo-antirrealismo, Simon Blackburn ha propuesto una tesis a la que ha llamado «cuasirrealista». El personaje cuasirrealista de Blackburn es alguien que «partiendo de una posición antirrealista, se encuentra a sí mismo poco a poco más capaz de imitar los pensamientos y prácticas supuestamente definitorias del realismo».

Como puede verse, el debate entre realismo e idealismo, bajo su nuevo ropaje de realismo científico *versus* antirrealismo, sigue sin llegar a un fin en la mayor parte de la comunidad filosófica. El argumento heideggeriano-wittgensteiniano del escándalo y carencia de sentido de la continuación del debate parece haber hecho poca mella. A este respecto, Carlos Ulises Moulines ha argumentado contra la tesis de la asignificatividad del debate apelando al modelo de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, sosteniendo que la posición antirrealista de Segismundo («pues que toda la vida es sueño/y los sueños sueños son») es totalmente comprensible, es decir, significativa (podríamos decir que la actual posibilidad técnica de crear masivamente las llamadas «realidades virtuales», nos coloca en una posición análoga a la de Segismundo). Pero si el antirrealismo tiene sentido, argumenta Moulines, igualmente lo tiene su contrario, el realismo. Si Moulines tiene razón, ello explica la continuación del debate desde que éste fue inaugurado por la filosofía moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Aune, B. (1991), *Knowledge of the External World*, Routledge, London/New York.

Ayer, A. J. (1954), «Phenomenalism», en Id., *Philosophical Essays*, Macmillan, London.

Beuchot, M. (1987), *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Bhaskar, R. (1975), *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds.

Blackburn, S. (1993), *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, Oxford.

Castañeda, H.-N. (1963), «The Private Language Argument», en C. D. Rollins (ed.), *Knowledge and Experience*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
Chisholm, R. M. (1960), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Illinois.
Chisholm, R. M. (1976), *Person and Object*, Allen & Unwin, London.
Churchland, Paul M. y Cl. A. Hooker (eds.) (1985), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen*, The University of Chicago Press, Chicago.
Churchland, Paul M. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press.
Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
Devitt, M. (1991), *Realism and Truth*, Basil Blackwell, Oxford.
Drake, D. *et al.* (1920), *Essays in Critical Realism*, New York/London.
Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Ewing, A. C. (1962), *The Fundamental Questions of Philosophy*, Collier Books, New York.
Fine, A. (1986), *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*, University of Chicago Press.
French, P. A., Th. E. Uehling, Jr. y H. K. Wttstein (eds.) (1988), *Midwest Studies in Philosophy, Vol. XII: Realism and Antirealism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
García de la Sienra, A. (1992), «La dialéctica del realismo interno»: *Diánoia* 38, pp. 95-105.
Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit* (hay versión española de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951).
Heil, J. (1989), «Recent Work in Realism and Anti-Realism»: *Philosophical Books* 30, pp. 65-73.
Hirst, R. J. (1959), *The Problems of Perception*, London.
Holt, E. B. *et al.* (1912), *The New Realism*, New York.
Hurtado, G. (1992), «La incoherencia del realismo interno»: *Diánoia* 38, pp. 153-160.
Leplin, J. (ed.) (1984), *Scientific Realism*, University of California Press, Berkeley.
Lewis, C. I. (1929), *Mind and the World Order*, New York.
Lonergan, B. (1965), *Insight: A Study of Human Understanding*, Longmans, New York (reimpr.).
Lovejoy, A. O. (1930), *The Revolt Against Dualism*, New York.
McGilvary, E. B. (1956), *Toward a Perspective Realism*, La Salle Ill.
Moore, G. E. (1922), «The Refutation of Idealism», en Id., *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London.
Moulines, C. U. (1992), «¿Es la vida sueño?»: *Diánoia* 38, pp. 17-33.
Nola, R. (ed.) (1988), *Relativism and Realism in Science*, Kluwer, Dordrecht.
Olivé, L. y A. R. Pérez Ransanz (comps.) (1989), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, UNAM/Siglo XXI, México.

Papineau, D. (1987), *Reality and Representation*, Basil Blackwell, Oxford.
Pendlebury, M. (1992), *Perception and the Foundations of Knowledge. Inaugural Lecture*, University of Witwatersrand, Johannesburg.
Price, H. H. (1932), *Perception*, London.
Putnam, H. (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
Putnam, H. (1983), *Realism and Reason: Philosophical Papers* 3, Cambridge University Press, Cambridge.
Putnam, H. (1987), *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle Ill.
Putnam, H. (1990), *Realism with a Human Face*, ed. by James Conant, Harvard University Press, Cambridge MA.
Putnam, H. (1992), «Hilary Putnam: On Mind, Meaning and Reality. An Interview»: *The Harvard Review of Philosophy*, Spring, pp. 20-24.
Russell, B. (1919) *Our Knowledge of the External World*, Allen & Unwin, London.
Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
Russell, B. (1948), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Allen & Unwin, London.
Sellars, W. (1932), *The Philosophy of Physical Realism*, New York.
Sellars, W. (1963), *Science, Perception, and Reality*, Humanities Press, New York.
Smart, J. J. C. (1963), *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, London.
Stace, W. T. (1970), «The Refutation of Realism»: *Mind* 43, pp. 145-155.
Swartz, R. J. (ed.) (1965), *Perceiving, Sensing, and Knowing*, Doubleday, Garden City NY.
Trigg, R. (1980), *Reality at Risk: A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences*, Harvester Press, Brighton.
Van Fraassen, B. (1980), *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford.
Warnock, G. J. (ed.) (1967), *The Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford.
Williams, D. C. (1966), *Principles of Empirical Realism: Philosophical Essays*, editorial assistance by Harry Ruja, Charles C. Thomas, Springfield Ill.
Wittgenstein, L. (1967), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford (hay versión española, UNAM/Editorial Crítica, México/Barcelona, 1988).
Wright, C. (1986), *Realism, Meaning and Truth*, Basil Blackwell, Oxford.

VERDAD

Luis Villoro

I. DEFINICIÓN DE «VERDAD»

1. Adaequatio

Hasta fines del siglo XIX la noción de verdad era concebida en forma unánime como una correspondencia entre el pensamiento o su expresión lingüística y la realidad. Esta concepción se remonta a Platón (*Sofista*, 263b) pero sobre todo a Aristóteles. En el libro Gamma (7, 1011 b 25) de la *Metafísica* leemos: «Decir de lo que no es que es, o de lo que es que no es, es falso; mientras que decir de lo que es que es y de lo que no es que no es verdadero». La verdad es pues una relación entre un «decir» (*legein*) «lo que es».

Posteriormente los estoicos consideraron la verdad o falsedad como propiedades de las proposiciones, mejor dicho, de lo enunciado en las proposiciones o aseveraciones (*axiomata*), según corresponda o no a la realidad.

Tomás de Aquino recogió la formulación de un neoplatónico judío del siglo IX, Isaac Israeli; la verdad es *adaequatio rei et intellectus*. Sólo hay verdad o falsedad donde hay juicio; el juicio es una operación del intelecto por el que asocia o disocia conceptos; la verdad reside, en sentido propio, en el pensamiento. Una cosa juzgada sólo se dice «verdadera» en orden al intelecto (*De Veritate*, q. I, art. I-III).

La noción de «adecuación» no hace sino expresar una intuición prerreflexiva: en el lenguaje ordinario llamamos «verdadera» a una creencia o a una proposición que «concuerda» o se refiere efectivamente a una situación existente distinta de la proposición misma. No entendemos la «verdad» como una relación intralingüística sino como la propiedad de alcanzar, con el pensamiento, una realidad extra-lingüís-

tica. Sin embargo, a la reflexión, los tres términos de la fórmula clásica presentan dificultades: 1) *Adaequatio*. ¿Cómo puede haber una correspondencia entre cosas tan distintas como un pensamiento y una realidad física? Para saber si una cosa «se adecua» a otra puedo ver si «embonan» entre sí. Pero, ¿cómo podría hacer esto con dos órdenes de realidad tan diferentes como el mental (o el lingüístico) y el físico? 2) *Rei*. Para comprobar que las cosas se adecuan al pensamiento tendría que «salir» de éste para ver ambos términos desde fuera de ellos. Esto es imposible. La «cosa» que ponga en relación con el pensamiento sería ella misma pensada. Entonces, la «realidad» con que se adecue el pensamiento no sería independiente de él. ¿No sería acaso el pensamiento mismo? 3) *Intellectus*. ¿Qué entendemos por «pensamiento»? ¿Qué es lo «verdadero»: los *actos* de pensar o lo pensado en ellos? ¿Los actos de habla (el «decir») o lo dicho en ellos? ¿Cuál es el «lugar» de la verdad? Cualquier teoría de la verdad como correspondencia debe enfrentar esos tres problemas.

2. *Proposiciones y hechos*

La manera más simple de imaginar la «adecuación» entre dos cosas es concebir que cada una esté compuesta de elementos que se correspondieran uno a uno con las de la otra y tuvieran una forma semejante. Cada elemento de una cosa señalaría a un elemento de la otra y todos los elementos tendrían una relación entre sí, idéntica en ambas cosas. Es la manera en que un plano corresponde a la disposición de una ciudad o el diseño de una máquina a un artefacto. La presentación más ingeniosa de este modelo de adecuación es la del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein. Todas las proposiciones complejas de un lenguaje podrían reducirse a conexiones lógicas entre proposiciones elementales. Las proposiciones elementales, por su parte, serían «figuras» (*Bilden*) de la realidad. Representan la posibilidad de la existencia de hechos o estados de cosas (*Sachverhalten*) (2.201). Entre el estado de cosas representado y la proposición elemental verdadera tiene que haber una correspondencia. La proposición elemental está compuesta de elementos simples (nombres) en relación; pues bien, el estado de cosas, que efectivamente existe, está compuesto de elementos igualmente simples (objetos) en una relación semejante. Así las proposiciones pueden embonar con la realidad. Cada nombre de la proposición se refiere a un objeto y la forma de la proposición y del estado de cosas es la misma.

Pero la teoría de la proposición como «figura» no resistió el análisis. El propio Wittgenstein, en sus trabajos posteriores, se encargó de demolerla. En primer lugar, no pueden determinarse los elementos de

que se componen las proposiciones elementales, si es que se componen de elementos. Por consiguiente, tampoco es posible concebir el estado de cosas, existente de hecho, del cual habla la proposición, como un compuesto de elementos simples. La noción de «objeto», como elemento de los estados de cosas, resultó imposible de precisar. Por otra parte, la teoría de la «figura» suponía una concepción denominativa del significado, según la cual la proposición significaría en la medida en que nombrara una realidad. El segundo Wittgenstein demostró lo equivocado de esa teoría.

B. Russell, aunque de manera más imprecisa, sostuvo también una teoría de la verdad como congruencia. Primero pensó que la sede de la verdad era la creencia. No hay verdad ni falsedad en el mundo. Verdad se da cuando hay una correspondencia entre los términos de una creencia y su orden de relación, por una parte, y los elementos de los hechos y su orden de relación, por la otra (Russell, 1912, cap. XII). Más tarde, influido por el *Tractatus*, hablará más bien de una relación entre proposiciones y hechos. «Hecho» (*fact*) es «lo que hace a una proposición verdadera o falsa» (Russell, 1918, cap. I y II). Los hechos no son «cosas». Lo que hace verdadera a una proposición no son las cosas a que se refiere sino la situación en que se encuentran esas cosas en el mundo y que la proposición describe. Por ejemplo, lo que hace verdadero que «el gato está sobre la estera», no es el gato, ni la estera, ni la relación entre ellos, sino la circunstancia (el hecho) de que se dé esa situación. Por lo tanto, los «hechos» no son objetos nombrados por la proposición, sino descritos y aseverados por ella. No son términos de nombres: «hecho es lo expresado por una oración completa, no por un nombre simple» (Russell, 1919, 182). Mientras que la proposición no está en el mundo, el hecho sí existe en el mundo. Aunque sea lo que se asevera en el lenguaje, no existe en el lenguaje sino fuera de él.

Pero a Russell se le plantearon problemas serios. ¿Qué pasa con las proposiciones generales? ¿Tendríamos que admitir «hechos generales» en el mundo? ¿Y a qué hechos corresponden las proposiciones falsas? ¿Habría «hechos negativos»? Russell no responde con claridad a estos problemas. A la primera cuestión parece dar una respuesta afirmativa: habría que admitir hechos generales. Lo cual parecería implicar la existencia de «esencias universales» en el mundo, viejo tema metafísico de la filosofía medieval. El segundo problema lo detiene más tiempo. Verdad y falsedad sólo son propiedades de las proposiciones, no de los hechos. Un hecho existe o no existe, pero no puede ser verdadero o falso. Luego, el mismo hecho debe hacer a una proposición verdadera, y falsa a su negación. Para cada hecho habría entonces dos proposiciones. Pero ¿cómo es esto posible si, como sostiene Russell, el hecho se define como lo enunciado por la proposición? ¿O

habría que admitir, con Wittgenstein, que hay proposiciones que no corresponden a ningún hecho, justamente las proposiciones falsas?

Las reflexiones de Wittgenstein y Russell desembocan en algunas de las dificultades principales que tiene que enfrentar la concepción de verdad como correspondencia. Teorías posteriores lograrán, sin embargo, sortear algunas de ellas.

3. *Concepción semántica de la verdad*

La «concepción semántica de la verdad» de A. Tarski pretende ser una «forma modernizada» de la noción tradicional, que quiere expresar de manera inequívoca y precisa la fórmula aristotélica. Se trata «verdad» como una propiedad semántica, aplicada a las oraciones (*sentences*) de un lenguaje. Su alcance es limitado. No puede atribuirse a las oraciones de un lenguaje natural sino sólo a las oraciones declarativas de un lenguaje cuya estructura haya sido especificada de una manera exacta. Su aplicación a los lenguajes naturales —vagos como son e imprecisos— es sólo aproximada, en la medida en que diverjan lo menos posible de un lenguaje formalizado (Tarski, 1949, 58). Tampoco puede aplicarse a un lenguaje «semánticamente cerrado», esto es, a un lenguaje que contenga a la vez y en el mismo nivel, oraciones que designan objetos y nombres que designan esas oraciones. Tarski muestra cómo un lenguaje semejante da lugar a la paradoja insoluble del mentiroso. En él no puede formularse la noción semántica de «verdad». Esta formulación es posible, en cambio, si distinguimos entre dos niveles de lenguaje: un «lenguaje objeto» del cual se habla y un «meta-lenguaje» que habla del lenguaje objeto. Las oraciones del lenguaje objeto se refieren a hechos y a objetos, las del meta-lenguaje, a oraciones del lenguaje objeto; son «nombres» de estas últimas. Llamemos «*p*» a cualquier oración del meta-lenguaje y *p* a cualquiera del lenguaje objeto, entonces cualquier definición de «verdad» deberá implicar la siguiente equivalencia en el meta-lenguaje: «"*p*" es verdadera si y sólo si *p*», por ejemplo: «La oración "La nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca». La frase a la derecha, sin comillas, es una oración del lenguaje objeto; la misma frase, a la izquierda, entre comillas, es el nombre de esa oración usado en el meta-lenguaje. A este último se aplican los términos «verdadero» o «falso». Volviendo a la fórmula aristotélica: la oración entre comillas («La nieve es blanca») es lo que «se dice»; esto es «verdadero» si y sólo si de hecho la nieve es blanca.

La equivalencia «"*p*" es verdadera si y sólo si *p*» no es aún una definición de «verdad». Ésta se obtiene a partir de la noción de «satisfacción». Satisfacción es la relación entre funciones proposicionales que contienen variables libres (por ejemplo, «*x* es blanco») y los obje-

tos que pueden reemplazar la variable para obtener una oración verdadera (por ejemplo, «nieve»). Podríamos definir «verdad» a partir de «satisfacción»: «una oración es verdadera si es satisfecha por sus objetos y falsa si no lo es» (Tarski, 1949, 63).

La concepción semántica de la verdad no pretende responder a los problemas epistemológicos y ontológicos que plantea la noción de verdad como correspondencia. Sólo expresa el sentido que tiene «verdad» en el seno de un lenguaje con estructura exacta. En un lenguaje formalizado, semánticamente abierto, que permite distintos niveles de lenguaje, es decir, en un lenguaje en el que las oraciones de cualquier meta-lenguaje se refieren a oraciones de niveles inferiores, el término «verdad» es aplicable a oraciones de cualesquiera de los niveles. Puede referirse así a la relación entre oraciones de un meta-lenguaje de segundo nivel y oraciones del meta-lenguaje de primer nivel. Por esa razón, aunque Tarski sostiene que su concepción es una formulación de la noción tradicional de la verdad como *adaequatio*, en realidad podría aplicarse a otras nociones de verdad de las que luego hablaremos: la verdad como coherencia o como consenso.

Por otra parte, «verdad» y «falsedad» se consideran propiedades de oraciones que funcionan como nombres. Sin embargo, parece que, en su uso ordinario, «verdad» no se aplica estrictamente a oraciones, y las entidades lingüísticas a las que sí se aplica no funcionan como nombres. ¿Cuál es el sujeto del predicado «verdadero»?

4. *«Lugar» de la verdad*

Si pasamos de los lenguajes formalizados a la manera como se usan efectivamente las oraciones en los lenguajes ordinarios, la concepción semántica de la verdad no puede sernos de mucha ayuda. En efecto, en el lenguaje ordinario no llamamos «verdaderas» a las oraciones usadas sino a las aseveraciones o juicios que hacemos con ellas. Es lo que subrayó J. L. Austin en un ensayo (1964) en el que propone una nueva manera de concebir la relación de correspondencia.

Austin distingue entre «oración» (*sentence*) y «aseveración» o «juicio» (*statement*). La oración es un conjunto de signos que pertenece a un idioma específico (español, inglés o tarasco), la aseveración es un acto de habla que afirma, juzga algo *con* una oración. Distintas oraciones dichas por la misma persona pueden aseverar lo mismo (por ejemplo «El perro está enfermo» y «Le chien est malade») o aun dichas por distintas personas en diferentes situaciones (por ejemplo, «mi hijo es bizco» dicho por su padre, y «mi padre es bizco», dicho por el nieto del anterior). A la inversa, una misma oración puede ser usada para hacer aseveraciones distintas. «El actual emperador de México tiene barbas»

puede ser verdadera en 1865, falsa, ahora. Porque la pretensión de verdad corresponde a lo aseverado en un tiempo y ocasión determinados, por un sujeto determinado. «Una oración está hecha *de* palabras, una aseveración se hace *con* palabras [...] las aseveraciones se hacen, las palabras o las oraciones se usan» (p. 20). Verdad y falsedad se refieren a las oraciones sólo en la medida en que son «usadas por una persona en cierta ocasión» para afirmar un estado de cosas. No se aplican, pues, al significado de las oraciones sino a lo que se hace con ellas. «Nunca decimos el significado (o el sentido) de esta oración (o de estas palabras) es verdadero» (p. 20).

Por lo tanto, «verdad» y «falsedad» no son nociones semánticas, corresponden a actos de habla que cumplen una función específica: designar una situación en el mundo y describirla. No todas las oraciones de un lenguaje cumplen esa función y, por ende, no todas pueden ser verdaderas o falsas. Ejemplos: prescripciones, imperativos, exclamaciones, teoremas en un cálculo, preguntas, etcétera.

Las aseveraciones enuncian algo sobre el mundo, pero su relación con los hechos que enuncian es puramente convencional. Hay convenciones *descriptivas* que relacionan las oraciones usadas con situaciones distintas en el mundo, y convenciones *demostrativas* que refieren las palabras a esas situaciones. «Decimos que una aseveración (*statement*) es verdadera cuando el estado de cosas con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquel al que «se refiere») es de un tipo con el que está correlacionada, por convenciones descriptivas, la oración usada» (p. 22). Notemos que, en esta definición, se mantiene la idea de la verdad como correspondencia; pero ésta no consiste en alguna forma de congruencia entre dos cosas, una lingüística y otra real, sino en reglas convencionales que rigen el uso de las oraciones para describir el mundo y referirse a él. No tiene sentido, entonces, representarse la correspondencia al modo de una figura, plano o esquema de los hechos. Cualquier signo y relación entre signos, en un lenguaje, puede estar relacionado, por convenciones, con cualquier situación objetiva; para establecer la relación entre uno y otra sólo precisamos conocer las convenciones lingüísticas.

Sin embargo, notemos también que la aseveración, para ser verdadera, requiere referirse a algo existente fuera del lenguaje mismo. Condición de la aseveración, frente a la simple oración, es justamente la pretensión de que lo aseverado existe efectivamente. No cabe, por lo tanto, suprimir, por redundante, la noción de verdad. Wittgenstein primero y F. P. Ramsey después, pretendieron que «*p* es verdadero» no dice nada más que «*p*». La noción de «verdad», concluyeron, no añadiría nada a la proposición afirmativa (cf. Wittgenstein, *Notebooks*, 6.10.14; F. P. Ramsey, «Facts and Propositions», en Pitcher, 1964, 16).

Austin rechaza, con razón en mi opinión, ese análisis. En efecto, si alguien pone en cuestión «*p*», es necesario afirmar «*p* es verdadera»; con ello indicamos que no tomamos «*p*» en su puro significado, sino que «*p*» se refiere efectivamente a algo en el mundo y la usamos para hacer esa referencia. En otras palabras, que no emplea Austin: Decir que una aseveración es verdadera no es superfluo, porque dice justamente que la aseveración tiene la pretensión de que lo aseverado existe efectivamente en el mundo.

Por otra parte, aquello cuya existencia aseveramos es, sin duda, un hecho. Pero, puesto que la relación de las aseveraciones con los hechos es convencional, los hechos no están ahí en el mundo con independencia del lenguaje, pues la manera como son descritos depende de nuestras convenciones lingüísticas. Podríamos decir (sin querer glosar a Austin) que si bien los hechos *existen* con independencia del lenguaje, la manera como son *referidos* y *descritos* depende del lenguaje.

P. Strawson criticó la concepción de la verdad de Austin. Sin embargo, a mi juicio, no alcanzó a destruirla sino sólo a matizarla. Sus objeciones podrían reducirse a dos:

1) La aseveración (*statement*) puede significar lo que digo o mi acto de decirlo. Verdadero o falso es lo primero, no el acto de habla. «Decir la verdad no es una manera de decir, es decir algo verdadero» (Strawson, 1964, 33). No es, pues, un acontecimiento fechable, como parece indicar el análisis de Austin, sino algo sin fecha, común a muchas oraciones, dichas en distintos momentos y ocasiones; tenemos la misma aseveración cuando aplicamos la misma descripción al mismo referente. Strawson recupera en cierto modo para la aseveración un sentido de lo que solía llamarse «proposición». La «proposición» es el contenido común aseverado en varias oraciones (formuladas por distintas personas en diferentes ocasiones) cuando tienen el mismo sentido. Lo aseverado sería entonces la proposición, pero considerada en su uso para referirnos a algo y describirlo. Esta observación de Strawson no se opone, me parece, a la tesis central de Austin, le añade una precisión: hace ver que la verdad no es una relación entre dos hechos fechables, uno lingüístico (el acto de habla) y otro extralingüístico (el hecho aseverado), sino que la verdad es el hecho de la existencia de algo aseverado.

2) Strawson critica la idea de Austin (que comparte con Russell y Wittgenstein) de que el correlato de la aseveración verdadera es un hecho del mundo. Admite que lo que hace verdadera una aseveración es el hecho aseverado, pero sostiene que «el hecho que asevera no es algo en el mundo» (p. 37). En oposición al *Tractatus*, Strawson piensa que el mundo está compuesto de cosas y de relaciones entre cosas, no de hechos. Las aseveraciones verdaderas serían sobre objetos (cosas)

que están en el mundo, pero lo que asevera son hechos y el mundo no está constituido por ellos.

Esta tesis es difícil de aceptar. Si los hechos aseverados no están en el mundo ¿dónde están? Me parece que la distinción que hace Strawson es una manera errónea de señalar el carácter paradójico de «hecho». El «hecho» que hace verdadera la proposición no es un constituyente del mundo real, independiente de su ser descrito y denotado, como sí pueden serlo las «cosas» reales que lo componen; en ese sentido, no es parte del mundo *en el mismo sentido* que las «cosas». Ahora bien, lo que hace verdadera la aseveración no son las situaciones descritas, sino «el hecho de que la situación descrita tiene el carácter que aseveramos tener» (p. 39). Entonces, lo que hace verdadera la aseveración es la *existencia* de algo en el mundo. Que lo aseverado *exista* no depende de nuestra aseveración, en ese sentido sí es algo del mundo y no de nuestro lenguaje; pero que sea descrito de tal o cual manera, depende de nuestra descripción, en ese sentido no es algo del «mundo», sólo si por «mundo» entendemos las cosas y acontecimientos independientes de nuestro lenguaje.

Strawson piensa que, dadas las dificultades de la noción de verdad como correspondencia, es mejor abandonarla. Tiene razón en señalar el error de entender la correspondencia como «una relación de cualquier clase entre acontecimientos o cosas o grupos de cosas» (p. 40). Pero no la tiene si se puede entender la «correspondencia» como una relación entre lo aseverado y su existencia o, mejor dicho, entre una existencia puramente pretendida y una existencia cumplida. Lo cual nos remite a una corriente filosófica que deriva de una tradición diferente a la que hemos examinado hasta ahora: la fenomenología.

5. *Verdad como cumplimiento*

La verdad no puede entenderse como una relación entre cosas o situaciones que existieran con independencia total de los sujetos y sus actos de juicio. No puede haber «adecuación» entre intelecto y objeto más que en el seno de una previa referencia del sujeto a la cosa y de una apertura de la cosa al sujeto. La fenomenología entiende esa referencia básica como «intencionalidad». En la «actitud natural» concebimos el sujeto como una cosa entre cosas, con un «interior», y el mundo real como «exterior» a ese sujeto que, sin embargo, es una cosa más en él. Ésa es la que llama E. Husserl «tesis de realidad». Concebir la verdad como una correlación entre cosas corresponde a esta actitud. Pero, en la actitud fenomenológica, suspendemos aquella tesis y vemos, con evidencia, cómo la relación entre el sujeto y sus objetos nos es dada, antes de cual-

quier supuesto, en una estructura abierta, sin un «dentro» ni un «fuera». El sujeto es el foco de un conjunto de actos dirigidos a objetos o situaciones objetivas; éstos no son «externos» a esos actos sino, justamente, sus correlatos. La intencionalidad es la peculiaridad de los actos de conciencia de ser conciencia *de* algo, de estar referidos a un objeto. Es también la característica de los objetos de estar presentes, abiertos al sujeto. Así, el problema no consiste en saber cómo se ponen en relación dos cosas previamente separadas; en la intencionalidad se da, de hecho, ya esa relación. El juicio verdadero supone, a la vez, la pretensión de existencia de la situación objetiva juzgada, es decir, la «posición» de la existencia del objeto por el sujeto, y la presencia del objeto ante el sujeto, en el que se da por sí mismo. La relación de «adecuación» sólo tiene sentido en la estructura de la intencionalidad. En la adecuación, la objetividad significada y «puesta como existente» («aseverada» en otra terminología), está ella misma presente, en el mismo sentido en que está significada. La verdad es una relación entre la intención significativa que pone el objeto y el darse de éste ante esa intención. Al darse el objeto se «cumple» (*erfüllt*) la intención significativa. La verdad es el cumplimiento (*Erfüllung*) en la intuición de lo significado. Con palabras de Husserl: es una «síntesis de identificación» entre lo significado y lo dado tal como es significado. No hay dos objetos, uno significado y otro dado; en la verdad, *el mismo* objeto o situación objetiva que está significado está también dado. La verdad no es pues una correlación entre dos objetos o situaciones, sino el darse de un mismo objeto o situación que es juzgado (aseverado).

Esta interpretación de la verdad implica la noción del «darse por sí mismo» (*Selbstgegebenheit*) del objeto. La verdad reside en el juicio, pero hay que distinguir entre «juicios mediatos», que justifican su verdad en otros juicios y «juicios inmediatos», cuya justificación consiste en su cumplimiento en la intuición. Así, la verdad predicativa (del juicio) remite a una verdad «ante-predicativa», fundada en la evidencia. «En la justificación verdadera, los juicios demuestran su "exactitud", su "acuerdo", es decir, el acuerdo de nuestro juicio con la cosa juzgada ella misma». El acto de juzgar es una pretensión de la existencia de un estado de cosas. «En la evidencia la cosa o el hecho no es solamente presunto sino está presente él mismo». En ese caso, la simple intención vacía se cumple (Husserl, 1947, 8-9). La noción de la verdad como adecuación entre lo significado en el juicio y lo dado en la evidencia supone la noción de verdad como presencia del objeto. En un sentido originario la verdad exige la patencia del ente. Pero notemos una paradoja: por una parte el objeto, en la evidencia, está «dado por sí mismo», se impone, tal cual es, a la conciencia; por la otra, lo dado no es el ente «exterior» que supondría la «tesis de realidad», sino el ente significado en el juicio tal como es expresado en nuestro lenguaje.

Los trabajos de Husserl y de Austin pertenecen a corrientes de pensamiento diferentes. Sin embargo, ambos nos ofrecen una interpretación de la verdad como correspondencia que rompe con su concepción ingenua.

1) El «lugar» de la verdad no son las oraciones de cualquier lenguaje sino lo aseverado en ciertos actos animados por una intención dirigida al mundo, llámense éstos «juicios», como en Husserl, o «aseveraciones», como en Austin. Por parte del sujeto suponen una pretensión de existencia de algo en el mundo: «posición» de existencia, en Husserl aseveración de una situación histórica, en una ocasión específica, en Austin. La noción de verdad sólo es aplicable a lo juzgado con esa pretensión de existencia.

2) Lo que hace verdadero un juicio no es una cosa o relación objetiva independiente de cómo es significada o descrita, sino la existencia real de lo significado o descrito. El hecho que hace verdadero el juicio es la existencia efectiva de lo juzgado. Pese a la diferencia de terminología, ambas posiciones conducen a una interpretación semejante: la verdad no consiste en la correspondencia de dos cosas previamente separadas (esa sería la concepción basada en la «tesis de realidad»), sino en la comprobación de la existencia efectiva, en el mundo, de algo pretendidamente existente. El mismo estado de cosas puede considerarse con dos modos de existencia: una existencia meramente pretendida o bien una existencia efectiva; en el segundo caso es un hecho que hace verdadero el juicio (o aseveración) correspondiente.

Esta interpretación sigue siendo fiel a la intuición que está en la base de la noción de la verdad como correspondencia, es decir, que no se trata de una relación intralingüística sino que lo pensado y dicho es verdadero si «corresponde» a algo que existe en el mundo.

3) De la mera pretensión de existencia de lo juzgado no podemos inferir su cumplimiento. ¿Cómo comprobar que efectivamente existe lo aseverado o juzgado? La interpretación de la «correspondencia» como realización de la pretensión de existencia requiere de una garantía de que efectivamente se cumple esa pretensión. Designemos esa garantía de verdad con un término tradicional: criterio.

II. CRITERIOS DE VERDAD

1. *Evidencia*

Hay que distinguir entre la definición y el criterio de verdad. La pura definición de «verdad» no nos dice cómo saber que algo es verdadero. Criterio de verdad es lo que justifica pasar de la mera pretensión de verdad de algo aseverado a su existencia efectiva. El criterio de verdad

no se confunde con la verdad misma, como la vía no se identifica con la meta.

En la fenomenología de Husserl, el criterio de verdad es la evidencia. Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia efectiva, por lo tanto excluye, en ese momento, la duda. Sin embargo, «no excluye la posibilidad de que lo evidente se torne más tarde en dudoso, de que el ser se revele como apariencia» (Husserl, 1947, 29). La evidencia es un darse a un sujeto lo existente, no excluye tampoco, por lo tanto, que lo evidente no sea tal para otros sujetos. La evidencia es, pues, un criterio de verdad antepredicativa, pero es subjetivo y momentáneo. De ahí la necesidad de someter la evidencia a una reflexión crítica, anunciada pero no plenamente realizada por Husserl.

La verdad de los juicios inmediatos, basados en evidencia, presenta las mismas dificultades a las que tuvieron que enfrentarse los positivistas lógicos para sus famosas «proposiciones básicas» o «proposiciones protocolarias». Para el positivismo lógico, todas las proposiciones se fundaban, en último término, en proposiciones básicas, las cuales se fundaban, a su vez, en la aprehensión directa de lo dado. Eran «proposiciones que no necesitan remitirse a otras proposiciones para determinar su verdad o falsedad, sino que describen los hechos tal como están dados» (Ayer, 1959b, 229). Al igual que los «juicios inmediatos» de Husserl, las «proposiciones básicas» serían verdaderas en la medida en que se limitaran a describir lo dado. Sin embargo, se enfrentan a insuperables dificultades.

1) No pueden describir lo dado sin ir más allá de ello. En efecto, o bien se limitan a señalar lo dado con términos que sólo indican su presencia (como «esto», «aquí», «ahora») y entonces nada dicen, o bien tienen que emplear términos generales o nombres propios (como «este rojo en la pared», o «Luis percibe algo rojo»). En ambos casos, la proposición asevera algo que rebasa lo simplemente dado. Luego, no son indudables, están sujetas a errores en el uso del lenguaje, necesitan ser interpretadas. Las proposiciones básicas no carecen de supuestos suponen la existencia y uso de un lenguaje.

2) Tanto la percepción de lo dado como el uso del lenguaje que lo describe están condicionados por un marco conceptual que podría, en principio, ser diferente. Lo dado presenta los matices, escorzos y relaciones que responden al sistema conceptual del sujeto que lo interroga.

3) Luego, los «juicios mediatos» que se fundamentan en los «inmediatos», o en las «proposiciones básicas», no se justifican sólo en la aprehensión de lo dado, sino también en la aceptación de un lenguaje y de un marco conceptual. Pero si es así, su verdad o falsedad no depende sólo de su correspondencia con los hechos dados, sino con otras

proposiciones. La verdad podría ser el resultado de una *coherencia* entre proposiciones.

4) Lenguaje y marcos conceptuales no son individuales. Remiten a una comunidad de conocimiento. El supuesto de las proposiciones básicas es intersubjetivo. Para que la evidencia de lo dado pueda ser considerada criterio de verdad es menester que esté a su vez garantizada por una intersubjetividad. Entonces, ocurre que la verdad podría tener como condición cierto *consenso* intersubjetivo.

Se abren así otras posibilidades: entender el criterio de verdad como coherencia o como consenso.

2. *Coherencia*

A menudo se opone una teoría de la verdad como coherencia a la noción de la verdad como correspondencia. Aquella teoría puede señalar antecedentes en el racionalismo filosófico, sobre todo en Leibniz y Spinoza, y aun en el idealismo hegeliano, pero es sólo a partir de la crítica, en el positivismo lógico, del intento de fundar el conocimiento en proposiciones básicas, cuando cobra un nuevo impulso. Lo inician los trabajos de O. Neurath y C. Hempel.

La teoría de la coherencia sostiene que la verdad de un juicio consiste en su coherencia con un conjunto de otros juicios. Todo juicio verdadero pertenece a un sistema cuyos elementos (proposiciones, juicios) están relacionados entre sí, de manera que no se contradicen y están lógicamente implicados según principios comunes. La teoría de la coherencia incluye la idea de la sistematicidad del conocimiento; es ésta la que le da el carácter de verdad a cualquier juicio. Esta interpretación corresponde al sentido que podría tener «verdad» en un sistema formal de enunciados de la lógica o la matemática. En un sistema formal, cualquier oración sólo tiene sentido si corresponde a las definiciones y reglas de uso estipuladas para sus términos, y sólo puede ser «verdadera» si se deriva de los axiomas y reglas de inferencia establecidos. En este campo, «verdad» puede significar «pertenencia a un sistema». Pero la teoría de la verdad como coherencia generaliza esta noción para aplicarla a las proposiciones empíricas. El conocimiento del pasado suministraría un ejemplo de cómo la verdad de los juicios depende de su conexión con otros, integrados en una totalidad. En esa posibilidad de conexión se basa el conocimiento histórico. Esto sería válido para cualquier juicio pretendidamente fundado en la aprehensión de algo dado; afectaría, por lo tanto, a las proposiciones básicas del positivismo lógico y a los «juicios inmediatos» de la fenomenología. En efecto, los defensores de esta teoría argumentan que cualquier proposición empírica: 1) remite a la verdad de otra proposición que

pretende describir lo dado, pero no a lo dado mismo, lo cual es indescriptible, y 2) supone la pertenencia de esa proposición a un sistema que se considera verdadero.

La teoría de la coherencia propone una «inversión» en nuestra concepción del conocimiento. Una proposición sería aceptable en la medida en que pertenezca a un sistema coherente de proposiciones. Su aceptabilidad no dependería de su adecuación a la realidad, sino que su adecuación a la realidad se mediría por el carácter sistemático de las proposiciones que se refieren a ella.

Es claro que si la verdad de un juicio consiste en su coherencia con otros en un sistema, sólo se alcanzará plenamente cuando ese sistema sea omniabarcante. Así, la verdad plena es la meta de una sistematización universal de todo el conocimiento según principios. Es una idea regulativa que dirige el ejercicio de la razón hacia un conocimiento sistemático de la totalidad.

Al coherentismo pueden oponérsele varias objeciones que, a mi juicio, lo vuelven inaceptable. Mencionaré las cuatro principales.

1) La noción de coherencia entre oraciones puede aplicarse a los lenguajes formales. Éstos están constituidos por tautologías cuyo sentido y validez se deriva de los axiomas y definiciones primitivos, los cuales son resultado de estipulación. Puede haber tantos sistemas formales como grupos de axiomas y definiciones establezcamos. Las oraciones de un sistema formal pueden ser «bien formadas» y «válidas» o «consistentes» dentro de ese sistema, pero es discutible que podamos llamarlas «verdaderas» o «falsas», si no han sido interpretadas. En todo caso, «verdad» y «falsedad» significarían algo distinto en un lenguaje formal y en uno empírico. La generalización de los criterios de validez para las oraciones de un sistema formal a proposiciones empíricas, con contenido semántico, no está fundada.

2) En el caso de las proposiciones empíricas, el coherentismo confunde la verificación por un hecho dado con la verificación por otra proposición. Es cierto que la experiencia que verifica un juicio empírico sólo puede *expresarse* en un juicio que describe lo dado, pero de ahí no se sigue que lo que hace verdadera a la proposición sea el juicio descriptivo y no lo dado descrito. El coherentismo da un paso injustificado de la verificación por lo dado a la verificación por la descripción lingüística de lo dado.

3) Cualquier conjunto de proposiciones coherentes entre sí sería verdadero, aun los que se refirieran a mundos inventados e ilusorios. Entre dos sistemas de juicios coherentes entre sí pero contrarios uno al otro, no habría manera de distinguir cuál es verdadero y cuál falso.

4) La objeción más importante es, a mi parecer, la confusión entre la noción de verdad y los criterios para reconocerla. La coherencia

entre las proposiciones de un discurso y la sistematicidad son condiciones de racionalidad. Cualquier justificación racional de un juicio que se pretenda verdadero debe ser consistente, coherente y completa. La racionalidad es un criterio por el que podemos reconocer la verdad, luego la sistematicidad del pensamiento es un criterio de verdad. La «conformidad del entendimiento consigo mismo», según fórmula de Kant, es una condición necesaria pero no suficiente de verdad. A la coherencia del pensamiento deben añadirse las razones que permiten juzgar que ese pensamiento corresponde a una realidad cognoscible intersubjetivamente. En cuanto condición de racionalidad, la coherencia entre las proposiciones es *un* criterio (formal) de verdad. Pero, para asegurar nuestra pretensión de verdad, debemos acudir a otro criterio que garantice la existencia efectiva, para cualquier sujeto, de lo juzgado.

3. *Consenso*

K. O. Apel y J. Habermas son los principales defensores de una concepción de la verdad como consenso racional.

Según Apel (1987) un juicio es verdadero cuando cualquier sujeto racional está dispuesto a aceptarlo. Esta «disposición» no puede interpretarse psicológicamente. Las condiciones de los juicios verdaderos no pueden consistir en una coincidencia de estados de ánimo de los sujetos, sino en la aceptación, por todos ellos, de razones objetivas para justificarlos. La posibilidad de acuerdo entre sujetos racionales supone el asentimiento común a razones compartibles y el rechazo de otras razones posibles que pudieran falsearlas. Aducir razones es argumentar. De ahí la fórmula de Apel: la comprobación intersubjetiva de la verdad es «la capacidad de consenso mediante argumentos» (1991, 69). La verdad remite a la intersubjetividad y ésta a la posibilidad de consenso.

Pero no puede tratarse de un consenso fáctico entre cualesquiera sujetos. Que varios sujetos coincidan de hecho en un juicio no es garantía alguna de su verdad. Se trata del consenso al que llegaría una comunidad de sujetos, mediante una argumentación puramente racional, de manera que ninguno de ellos tuviera razones válidas para controvertir ese consenso. El consenso corresponde, pues, a una «comunidad ideal» de argumentación (1991, 73) y no a las comunidades realmente existentes.

Lo notable es que Apel considera ese consenso ideal como una definición de la idea misma de verdad y no sólo como un medio para alcanzarla. Pero entonces la verdad sería una meta ideal, en pureza inalcanzable. Según Apel, esta idea de la verdad no contradice la no-

ción de correspondencia, pues la correspondencia podría interpretarse como equivalente a validez intersubjetiva para una comunidad ideal (1991, 74).

En Habermas encontramos una orientación paralela. «Una pretensión de verdad sólo se resuelve mediante argumentación», escribe (1973, 218). Un juicio es verdadero cuando su pretensión de verdad está justificada en razones válidas. Y esto sólo se logra en el proceso de la argumentación. «Llamamos verdaderos a los enunciados que podemos justificar» (*ibid.*). Pero un enunciado sólo está justificado cuando cualquiera de los sujetos que puedan comunicarse en un lenguaje lo juzgara. Así la pretensión de verdad se cumple cuando cualquier sujeto pueda concordar en ella. De ahí, concluye Habermas: «la verdad significa la promesa de alcanzar un consenso racional» (1973, 219). El consenso racional sólo puede darse, por otra parte, en una situación ideal de diálogo argumentativo. Habermas propone el concepto de una «situación de habla ideal» (*ideale Sprachsituation*) en la que se justificaría la verdad de los enunciados. Una situación ideal de habla supone que todos los hablantes se rijan por argumentos racionales, supone además que todos tengan «la misma oportunidad de efectuar actos comunicativos de lenguaje» y de «presentar argumentos [...] fundarlos o refutarlos» (1973, 255). Es claro que esa situación no coincide con ningún estado de hecho. Es, a la vez, una condición de posibilidad del consenso racional y una «anticipación» que sirve de «medida crítica» a todo diálogo argumentativo (1973, 258). Al igual que Apel, Habermas no concibe el consenso racional como una vía para obtener la verdad; lo identifica con la definición misma de «verdad».

En L. Olivé (1988) encontramos otra interpretación de la idea de verdad como consenso. El conocimiento sólo es asequible en marcos conceptuales, que pueden variar de una comunidad de conocimiento a otra. La justificación objetiva de una proposición consistiría en su aceptabilidad para todo sujeto de una comunidad que comparta un marco conceptual determinado; en cambio, la verdad consistiría en la «aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales», válidas, por lo tanto, para cualquier sujeto en el interior de cualquier marco conceptual (1988, 144).

Los tres autores citados comparten una idea común: la verdad se entiende como un caso ideal de justificación racional.

En mi opinión esta teoría de la verdad da lugar, por lo menos, a tres dificultades.

1) «Verdad» y «justificación racional» tienen significados distintos. No podemos confundir la pretensión de verdad con la de justificación. La primera pretende que si un juicio es verdadero, el hecho juzgado *es*; la segunda, que nadie puede acceder a razones que contraviertan

lo bien fundado de un juicio. «Verdad» está emparentada con «realidad», «justificación» con «intersubjetividad». Que una proposición esté justificada objetivamente quiere decir que está basada en razones no controvertibles por otros sujetos, que se refiere, por lo tanto, a una situación aceptable para todos. Que la misma proposición sea verdadera quiere decir que el estado de cosas al que se refiere y describe forma parte del mundo real, independientemente que otros sujetos coincidan en referirse a él. Luego, «verdad» no puede definirse como una forma de «justificación» (cf. Villoro, 1990).

2) El consenso que definiría la verdad sería sólo el fundado en razones válidas intersubjetivamente; el que se daría en una situación ideal en que todo sujeto fundara sus juicios en razones incontrovertibles. Conocer que estamos en la verdad sería conocer que estamos en esa situación ideal. Pero ¿cómo conocer ésta? Es imposible examinar todos los sujetos de una comunidad epistémica para saber si su consenso se funda en razones incontrovertibles. La única posibilidad es examinar, no los sujetos, sino las razones asequibles a una comunidad epistémica. Un sujeto puede declarar que su juicio está objetivamente justificado cuando puede juzgar que, entre todas las razones asequibles a su comunidad epistémica, no hay ninguna que invalide su juicio. Pero entonces el examen de las razones no es resultado de un diálogo, no implica necesariamente la aceptación de otros sujetos. Es resultado de la posibilidad que tiene cualquier sujeto de examinar las razones que serían accesibles a cualquier otro sujeto, haciendo suyo el punto de vista de los otros. La decisión de que no hay razones que invalidaran una justificación no proviene del consenso. Por el contrario, porque consideramos que nuestro juicio está basado en razones objetivamente suficientes, pretendemos que puede haber consenso racional sobre ellas. El consenso posible se infiere del examen de las razones por el sujeto. Luego, criterio de verdad no es el consenso, sino la justificación por razones objetivamente suficientes que puede dar lugar a un consenso.

3) La definición de «verdad» en términos de «aceptabilidad» en ciertas condiciones, restringe excesivamente la noción de verdad. Sólo estaríamos en el derecho de considerar verdadero lo demostrable, en condiciones ideales, mediante procedimientos argumentativos válidos universalmente. Tendríamos que rechazar como falso todo juicio que no respondiera a criterios de la más estricta racionalidad. Sin embargo, muchas de nuestras creencias, basadas en conocimientos personales, pueden pretender a la verdad sin por ello comprometerse a una aceptabilidad universal. Es el caso de la mayoría de nuestras creencias precientíficas, políticas, morales y religiosas.

Dadas esas dificultades, habría que distinguir entre «verdad» y «justificación racional». Un juicio es verdadero cuando el hecho o situa-

ción objetiva juzgados existen. «Hecho» es aquello que está en el mundo, se impone a mi juicio y es juzgado. Un juicio está justificado objetivamente cuando está fundado en razones objetivamente suficientes, es decir, en razones consistentes, coherentes y completas (criterio de coherencia); que además son incontrovertibles. Razones incontrovertibles son aquellas que cualquier sujeto de una comunidad epistémica se ve obligado a aceptar y no existe ninguna razón suplementaria que las false. Éstas constituyen ciertamente condiciones ideales a las que tiende toda justificación racional, pero no derivan del consenso.

La justificación por razones objetivamente suficientes funciona como un criterio estricto de verdad pero no puede confundirse con ella. ¿Cuál es entonces su relación con la verdad? Sólo puede ser una relación de inferencia. La justificación en razones objetivamente suficientes es una garantía firme de verdad. Las nociones de coherencia y de consenso racional se refieren, pues, a condiciones para poder juzgar de la verdad de los juicios, pero no definen lo que entendemos por «verdad». La noción de la verdad como correspondencia, si la entendemos en las interpretaciones antes señaladas, no es sustituible. Se nos plantea así un último problema: la relación de «verdad» con «realidad».

III. FUNDAMENTO DE LA VERDAD

1. *Verdad y realidad*

Regresemos a nuestra fórmula inicial: una proposición es verdadera si y sólo si el hecho al que se refiere existe realmente. Pero hay dos sentidos de «realidad». Un realismo metafísico entiende por «realidad» la existencia de algo independiente de cualquier sujeto que lo considere. La realidad, en este sentido, transcendería cualquier subjetividad. Se la concibe como un continente universal en el cual están contenidos los sujetos que la consideran. Este sentido de «realidad» es anterior a toda posición crítica. Es el usado en la llamada «tesis de realidad» de la actitud natural, que suspende la reducción fenomenológica. Es claro que esa realidad sólo sería asequible desde un punto de vista ajeno a toda subjetividad, semejante al divino. Ningún sujeto puede, por principio, captar una realidad que se define como transcendente a toda captación subjetiva. Si la verdad se define como correspondencia con una realidad independiente de todo conocimiento, la verdad es incognoscible.

Pero hay un segundo sentido de «realidad»: la existencia efectiva de lo dado por sí mismo. En un sentido vivido, «realidad» no es lo que

existe «fuera de mí», «realidad» es lo que se me resiste, se me opone, me hace frente, aquello que no es construido, fraguado, puesto por mí. Considero que el objeto de percepción no es meramente subjetivo, en la medida en que reconozco que está dado, que se hace él mismo presente. Por otra parte, en la práctica, al manipular los objetos, compruebo su realidad al captar su resistencia a mi acción voluntaria. La primera noción de «realidad» se refiere a aquello que hace resistencia a mi deseo, aquello con lo que me encuentro, contradiciendo a menudo mis expectativas, lo que se me impone y resiste. Este sentido de «realidad» no es independiente del marco conceptual del sujeto. La realidad se capta al comprobar que algo nos sale al encuentro, con independencia de nuestra voluntad y deseo, y se impone a ellos, pero la reflexión nos muestra que lo dado por sí mismo se presenta bajo ciertas condiciones subjetivas y en el marco de actitudes y conceptos. En este sentido, al decir «Es verdad que *p*» lo que pretendo es que, bajo ciertas condiciones subjetivas, *p* es un hecho que se me impone, se manifiesta, está ahí, sin que yo lo haya puesto.

¿Cómo asegurar que el objeto juzgado sea un hecho? El objeto se da, primero, en la evidencia ante-predicativa. Pero ésta no basta. Podemos juzgar «real» el hecho percibido o aseverado en la medida en que comprobemos que efectivamente está dado y no propuesto, que efectivamente se impone y no es producto de nuestro deseo. Por ello requerimos acudir a razones intersubjetivas que justifiquen nuestra aseveración de la realidad del objeto. La pretensión de verdad se cumple al demostrarse, con razones objetivamente suficientes, la realidad de lo aseverado; con otras palabras: al inferir de razones objetivas que lo aseverado es un hecho. La verdad es, pues, inferida a partir de la evidencia de lo dado por sí mismo y de las razones incontrovertibles que demuestran que lo dado existe efectivamente. No habría verdad si no hubiera referencia a la realidad, en el sentido de lo que efectivamente existe. No es la proposición la que hace verdadero el hecho sino el hecho lo que hace verdadera a la proposición.

Aunque, en sentido propio, el «lugar» de la verdad es la aseveración, proposición o juicio, su *fundamento* es la realidad de lo aseverado, en el segundo sentido de «realidad» indicado. La verdad no tiene su fundamento en el juicio sino en las cosas mismas, tal como nos son dadas. Por eso puede inferirse la realidad como la causa que da lugar a las proposiciones verdaderas, según dijo Aristóteles (*Categorías*, cap. 12, 14 b 15-20): «La proposición verdadera no es en modo alguno la causa de la existencia del hecho, sino que el hecho existe parece ser, de alguna manera, la causa de la verdad de la proposición, pues la verdad o falsedad de la proposición depende de la existencia o no del hecho». Tomás de Aquino, por su parte, notó que la verdad, aunque reside

propiamente en el juicio, si consideramos su fundamento, está en las cosas mismas. «Verdad» se dice de dos maneras: de una manera, del juicio verdadero, de otra, «según lo que precede a las razones de la verdad y en lo que se funda la verdad», es decir en la realidad (*De Veritate*, q. 1, art. 12, resp.).

Si la verdad tiene su fundamento en la realidad, queda abierta una pregunta: ¿qué características debemos admitir en la realidad para que sea posible la verdad? En otras palabras: ¿qué condiciones debe tener lo que es, para darse por sí mismo a un sujeto, y qué condiciones debe tener el sujeto para poder referirse a lo que es? La condición es doble: el sujeto no puede ser algo encerrado en su propia subjetividad, tiene que estar abierto al ente, a lo otro de sí mismo. Ésta es la característica de la intencionalidad, en el sentido de la fenomenología. Por otra parte, lo otro, el ente mismo, debe estar abierto al sujeto, debe poder manifestarse tal como es. La verdad es «la manifestación de lo que es» (san Agustín).

2. *Verdad como desvelación*

Sobre la noción de apertura de la existencia al ente real y de éste a la existencia, desarrolla M. Heidegger su concepción de la verdad. Debajo de la noción de verdad como correspondencia ve su condición en la verdad como des-velamiento, según el sentido original del *aletheia* griego (1949). Heidegger elabora una teoría metafísica de la verdad, al pensar en las condiciones que tienen que tener el sujeto y el ente para que se dé ese des-velamiento. El sujeto de la verdad es el «ser-ahí» (*Dasein*), cuyo modo de ser es *ex*-istir, es decir, estar abierto, tendido a lo otro de sí. La verdad es el des-ocultamiento (*Entbergung*) de un ente ante la existencia, en relación al ente en total. Pero éste sólo se da en ciertas condiciones del «ser-ahí». Se da ante un «temple de ánimo» o «actitud» (*Stimmung*) cuya condición es la libertad. Así, la libertad es «lo que deja ser al ente».

La falsedad se basa, en cambio, en la «errancia» (*Irrtum*). Al desvelar un ente particular se oculta el ente en total. La verdad, frente a la «errancia», consiste en la manifestación del ente en referencia al ente en total; en ella se desvela el ser del ente.

La meditación heideggeriana es sugerente, pero responde a una intuición místico-poética más que a una argumentación discursiva. Por otra parte, supone la posibilidad de concebir la relación entre el sujeto y el ente desde un punto de vista en que fuera asequible el ente en total. Esta posibilidad es discutible. Podría ser el objeto de alguna experiencia privilegiada (estética y mística) del «mundo como un todo limitado» (Wittgenstein). Sería entonces objeto de lo que he llamado un «co-

nocimiento personal», pero no de un saber objetivo. Rebasa, en cualquier caso, el alcance de cualquier razonamiento basado en razones incontrovertibles para cualquier sujeto de una comunidad epistémica... el cual es justamente el único criterio racional y seguro de verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K. O. (1987), *Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung*, Suhrkamp, Frankfurt (hay versión española: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991).

Austin, J. L. (1964), «Truth», en G. Pitcher (ed.), *Truth*, Prentice Hall, N. Jersey.

Ayer, A. J. (ed.) (1959a), *Logical Positivism*, The Free Press, Glencoe (hay versión española: *Positivismo lógico*, FCE, México, 1964).

Ayer, A. J. (1959b), «Verification and Experience», en Ayer (1959a).

Habermas, J. (1973), «Wahrheitstheorien», en *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen.

Heidegger, M. (1949), *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt.

Husserl, E. (1947), *Méditations cartesiennes*, J. Vrin, Paris (hay versión española: *Meditaciones cartesianas*, El Colegio de México, 1942).

Neurath, O. (1959), «Protocol Sentences», en Ayer (1959a).

Olivé, L. (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad*, FCE, México.

Rescher, N. (1979), *Cognitive Systematization. A Systems-Theoric Approch to a Choerentist Theory of Knowledge*, B. Blackwell, Oxford (hay versión española: *Sistematización cognoscitiva*, Siglo XXI, México, 1981).

Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford Univvbersity Press, London (hay versión española: *Los Problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1970).

Russell, B. (1918), «The Philosophy of Logical Atomism», en Id., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, Allen & Unwin, London (hay versión española: *Ensayos sobre lógica y conocimiento [1901-1950]*, Taurus, Madrid, 1966).

Strawson, P. (1964), «Truth», en G. Pitcher (ed.), *Truth*, Prentice Hall, N. Jersey.

Tarski, A. (1949), «The semantic Conception of Truth», en H. Feigl y W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York.

Villoro, L. (1990), «Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* XXII/65.

Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, New York (hay versión española: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid,1987).

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Laura Benítez. Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, es especialista en historia de la filosofía moderna, epistemología y filosofía en el México colonial. Entre sus publicaciones cabe destacar: *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora* (1982), *El mundo en René Descartes* (1993) y, como editora, *Historia de la Filosofía* (1987), *Ética y Filosofía Política* (1989).

Eduardo de Bustos Guadaño. Es profesor de filosofía del lenguaje en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Sus obras más importantes son: *Introducción a la filosofía del lenguaje*, en colaboración con J. J. Acero y D. Quesada (1982); *Pragmática del español: negación, cuantificación y modo* (1986) y *Filosofía contemporánea del lenguaje*, 3 vols. (1987, 1988 y 1992).

Isabel Cabrera. Especialista en filosofía de la religión y en Kant, desarrolla su actividad académica en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus obras más recientes son *El lado oscuro de Dios* (1998) y la antología *Argumentos trascendentales* (en prensa) de la que es editora.

Alejandro Herrera Ibáñez. Profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, sus áreas de especialización son la Ética ambiental y la Lógica informal. Amén de numerosas contribuciones en volúmenes colectivos y revistas especializadas, cabe destacar su obra *¿Es la existencia un predicado lógico?* (1976).

Francisco Miró Quesada. Director del Instituto de Estudios e Investigaciones Filosóficas de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, es especialista en filosofía científica y filosofía política. Sus obras más importantes son *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), *Lógica I. Filosofía de las matemáticas* (1980) y *Ensayos de Filosofía del Derecho* (1986).

Ezequiel de Olaso. Especialista en filosofía moderna y teoría del conocimiento. Desarrolló su labor académica en las Universidades de Buenos Aires y de San Andrés y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Autor de *Escepticismo e Ilustración* (1981) y de numerosos artículos sobre escepticismo antiguo y moderno.

José Antonio Robles García. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, sus áreas de especialización son la filosofía moderna británica de los siglos XVII y XVIII, la historia y la filosofía de las matemáticas de esa misma época, y la lógica. Es autor de *Estudios berkeleyanos* (1990), *Las ideas matemáticas de George Berkeley* (1993) y *Percepción: colores* (1993).

Salma Saab. Especialista en teoría del conocimiento y filosofía de la mente, desarrolla su labor de investigación en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado numerosos artículos en volúmenes colectivos y revistas especializadas.

Vicente Sanfélix Vidarte. Especialista en epistemología, filosofía moderna y filosofía actual, ejerce su docencia en la Universidad de Valencia. Sus trabajos más importantes son *Hume. Textos cardinales* (1986) y, junto con J. L. Prades, *Wittgenstein. Mundo y lenguaje* (1990). Es asimismo editor de la obra *Acerca de Wittgenstein* (1993).

Luis Villoro. Profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, es experto en teoría del conocimiento y filosofía política. Es autor de *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985), *El pensamiento moderno* (1992) y *El poder y el valor (fundamentos de una ética política)* (1997).